

O značaju svetog Augustina.

Ivan Petar Bock D. I.

1. Već sama činjenica tisućljetnog snažnog utjecaja Augustinova na znanost, vjeru i kulturu kao i na praktični život čitavih kršćanskih naraštaja jamči nam, da se tu radi o posve odličnom značaju, t. j. o moralnoj ličnosti tako stalnih, izrazitih i spasonosnih načela, te je ona postala tipična i mjerodavna za stoljeća i stoljeća. Doista i papa Pijo XI. u uvodu svoje okružnice »Ad salutem humani generis« od 20. aprila 1930.[1] među odličnim naučiteljima koji su u svako doba svojim umom i radovima uspješno stali na put moći tame i tako razveselili sav kršćanski narod, preodlično mjesto označuje svetom Augustinu. Njega je, kaže, Providnost Božja osobitim pozivom izabrala, te se on svojim vršnjacima pojavio i kao luč, postavljena na svijećnjak, i kao razarač svakog krivovjerstva i kao provodič do vječnog života; dapače i diljem vijekova on dalje uči i tješi vjernike Kristove, pa i u naše vrijeme najviše tomu pripomaže, da neprestano kod njih svijetli istina vjerska i neprestano plamti ljubav Božja. Kao primjer ovog vanrednog utjecaja Augustinova na odlične muževe našeg vremena papa u drugom dijelu svoje okružnice izrijekom spominje slavnog anglikanca i potonjeg katoličkog kardinala Henrika Newman-a, koji se obratio na katoličku vjeru, kad je pročitao u spisu Augustinovu »Contra epist. Parmeniani« lib. III. n. 24 svečani zaključak: »Securus judicat orbis terrarum« i uvjerio se napose o tom, da prava Crkva Kristova mora biti katolička (sveopća) te se ne može stegnuti na jedan zakutak Afrike ili drugog kojeg izoliranog kraja.[2]

[1] Acta Ap. Sedis, 1930, 201.—234.

[2] Ibid. 211; v. H. Newman, Apologia, ed. Londin., 1890. pp. 116.—117.

No velikana Augustina ne slave samo uvjereni katolici i odlični obraćenici. I jedan Harnack isporeduje ga sa »stablom, koje je zasađeno kraj vode žive«, komu lišće ne vene, i na čijim se granama naselile ptice nebeske«.[3] I drugi racionalisti dive se ovom orijaškom veleumu. Jer ipak podcjenjuju ili niječu vrhunaravni elemenat u preokretu i razvitku njegova značaja, zato kušaju da neoplatonskoj filozofiji pripišu odlučnu ulogu u moralnoj metamorfozi Augustinovoj te u tu svrhu također bez ikakva pravog razloga niječu objektivnu vjerodostojnost njegovih »Ispovijesti.« Tako se nisu samo ogriješili o primitivni zakon potrebite proporcije između uzroka i učinka, nego su također smetnuli s uma, da su »Ispovijesti« neposredni žarki izliv duše Augustinove i osjećaja njezinih pred sveznajućim i nazočnim Bogom, s kojim se svetac priprosto i ljubezno razgovara, i komu u četiri oka, da tako reknem, očituje najdublje misli i čuvstva, što pokreću njegovim srcem.

Značaj Augustinov nije dakako odmah od mladosti ustaljen. Krilatica veli: Poëta nascitur, orator fit, pjesnik se rađa (kao pjesnik), a govornik tek malo po malo postaje. I o značaju ili o moralnoj ličnosti možemo kazati: Značaj u odličnom smislu nešto pretpostavlja u samoj naravi, a nešto dugotrajnim vježbanjem i odlučnim samoprijegorom izobrazuje u sebi. Jer »konkretno je značaj onaj čovjek, koji je svojim svojevoljnim nastojanjem skladno razvio i pravo orijentirao svoje duševne sile, naročito volju.«[4] Pa kako je mladi Augustin od naravi vanredno nadaren bio poletnim duhom, bujnom maštom, vatrenom čuvstvenošću i žarkom voljom, to je u njemu i borba oko prvenstva duhovnog čovjeka nad osjetnošću puno, puno žešća bila nego kod ljudi srednjih sposobnosti. A silno su povisile žestinu te borbe još i vanjske prilike, u kojima je Augustin odrastao bez milosti ranog svetog krštenja, u kući naprasitog i nemoralnog oca neznabošca, te kasnije među poganskim učiteljima i raskalašenim drugovima, a sve to u žarkom afričkom podneblju, usred skrajnjih trzaja izrođene poganske kulture.

Istina, našao bi se i moćan ustuk protiv svega toga u svetim primjerima i opomenama uzorne majke Monike, u prvim vjerskim utiscima ranog njegova katehumenata i u po-

[4] B. Strižić: Karakter ili značaj, v. »Život«, 1930, 223.
[3] Dogmengeschichte, III. (1910) 65.

bjedničkoj moći mladog kršćanstva, koje se tada i po Africi sve dalje širilo. No ljekovitu snagu ovih povoljnih prilika paralizirale su kroz dugi niz godina jogunasta ćud mališa Augustina, pa onda zamamljive riječi himbenih Manihejaca, koji su radoznalom pregaocu vazda obećavali istinu i znanje, te mu omrazili priprostu vjeru u kršćanska otajstva. Dalje su isti Manihejci laskali i razmahanoj osjetnosti Augustinovoj, jer su sve više ušutkavali crva njegove savjesti, učeći, da zlo u čovjeku potječe tobože od pozitivnog principa zla i da zato čovjek nije odgovoran za svoja zla.

* * *

2. No divimo se putevima Providnosti Božje, koja je kod izobrazivanja značaja Augustinova nadovezala upravo na naravnu vrlinu njegovu, na iskrenu težnju, dapače možemo kazati, na glad i žeđu njegovu za istinom. Kao što je sveti Toma Akvinski već u svom djetinjstvu vazda pitao: »Što je Bog?« tako je i mlađani Augustin neprestano vapio: »O istino, istino!« Moćan intelektualni nagon u njemu čeznuo je za spoznajom. Besmrtnost, koja ne bi bila viša spoznaja, bila bi mu nesnosna: »Plakao bih onda i želio, da uopće dalje ne živim« (Solil. 2, 1).

»Augustin bijaše skroz i skroz iskren čovjek.«[5] To vrijedi već o njegovoj mladosti, u kojoj mu se sve više gadilo tašto retorsko zvanje »prodavanja laži« i himbeno hvastanje neiskrenih Manihejaca. I ova ga je neumorna težnja za istinom uz milost Božju napokon oslobodila od zabluda i privela opet k vjeri njegova djetinjstva, pošto se također uvjerio, da se agnosticizam skeptičnih Akademika ne može složiti sa zdravim razumom ni sa Providnošću Božjom, koju Augustin ne bijaše nikad posve zabacio. Od onda je u sebi osjećao sve veću potrebu da vjeruje. Pomisao na čudesno raširenje vjere katoličke po svem svijetu uvjerila ga je, da se to nije moglo dogoditi bez pozitivnog utjecaja Providnosti Božje.[6] I kad mu se u Milanu (g. 383.) autoritet Crkve u osobi svetog biskupa

---

[5] »Augustin war ein grundehrlicher Mensch« (Heinr. Hub. Lesaar, Der hl. Augustin, 307.

[6] V. Ch. Boyer: La formation de s. Augustin, 60 ss.; J. Mausbach: Die Ethik des hl. Augustin, I., 5 ss.

Ambrozija pojavio tako umiljatim i uvjerljivim načinom, usvojio je čvrstu vjeru u poslanje Kristovo i u Crkvu njegovu uopće kao i u Sveto Pismo, premda mu je još mnogo toga u objavi Božjoj ostalo nejasno.

Odsada on nepomično stoji na temelju vjere katoličke te u svijetlu ove vjere traži razjašnjenja svojim i tuđim sumnjama. Moćne heretičke struje upravo su izazvale ovaj veleum na poprište, veli Mausbach (l. cit. I, 39). Protiv dualizma manihejskoga imao je razložiti kršćanski pojam o božanstvu; protiv pelagijevstva branio je bit i potrebu otkupljenja, protiv donatizma socijalno i mistično značenje Crkve. Pri tom mu je dobro došlo, što je poznao neoplatonske nauke; ali i njih je Augustin u mnogočem ispravio i upotpunio, osobito što se tiče svjetskog gospodstva Božjega i moralnog njegova zakonodavstva.

Što god govori i piše Augustin, to i iskreno misli, i zato se zalaže svom dušom svojom. Iskrenost njegova kazivala mu je u pero dva spisa »O laži« i »Protiv laži.« Odlučno tu osuđuje također svaku palijativnu neiskrenost, osobito kod tumačenja Svetog Pisma. Premda je svetac do skrajnosti bio nježan i taktičan prema osjetljivom starcu i prijatelju sv. Jeronimu, ipak ga apostolskom slobodom kudi poradi usiljenog tumačenja Gal. 2, 11, jer se takovo tumačenje premalo slaže s prostodušnom istinom Riječi Božje. Istom prijatelju Jeronimu piše: »Priznajem Tvojoj ljubavi: Samo knjigama Sv. Pisma, koje su utvrđene kao kanonske, naučio sam se iskazivati toliko počitanja, te čvrsto vjerujem, da nijedan od njihovih autora, kad ih je pisao, nije zapao u takvu zabludu ...«[7] Slično veli biskupu Fortunacijanu: »Ne smijemo s kanonskim spisma izjednačiti koju mu drago raspravu, pa makar ona i potekla iz pera glasovitih katolika, tako te bi nam zabranjeno bilo, uza sve štovanje, što ga dugujemo onim muževima, pokuditi ili odbiti u njihovim spisima nešto, što se po našem uvjerenju kosi s istinom, koju smo s milošću Božjom upoznali mi ili drugi. Tako sudim o spisima drugih, i tako hoću također da drugi shvate moje spise.«[8] Kraj sve svoje ljubavi k istini Augustin ne vrijeđa ljubavi, nego se u polemici s Donatistima, pa i drugdje, drži na-

[7] Ep. 82. n. 3.

[8] Ep. 148, n. 15.

čela: »Pobijediti može samo istina; ali je pobjeda istine ljubav« (Sermo, 358, 1).

* * *

3. Iz ove velike ljubavi k istini potekla je u zrelom Augustinu ona divna poniznost, kojom je u »Ispovijestima« pred svim svijetom otkrio sve najtanje nabore svoga srca, te jedinom Bogu pripisao, štogod je dobra našao u sebi, dok je samo sebi pripisao, što je zlo u njemu bilo. Od naravi bijaše Augustin dakako veoma častohlepan, kako to ističe gotovo na svakoj strani prvih knjiga svojih »Ispovijesti«. Ali kad je jednoć upoznao glavnu istinu svoga života, bitni snošaj svoj k Bogu, nije više prestao moliti se: »Gospodine Isuse, daj da sebe spoznam i da tebe spoznam«, i prema tomu je nastojao zaviriti što dublje u bezdan svoga ništavila i u protivni bezdan dobrote Božje. Abyssus abyssum invocat. »Između dva stožera poniznosti i ljubavi, veli zgodno Bern. Jansen, jedinstveno se njiše svestrani život svečev.«[9] Nijedan ascetični ili bogoslovni pisac osim sv. Pisma nije toliko isticao potrebu poniznosti na temelju svojih vlastitih doživljaja. Već prije svog potpunog obraćenja osjeća u sebi, kako se po čitanju neoplatonskih spisa još većma uzoholjuje.[10] Stoga također u svojim filozofijskim spisima, napisanim u vrijeme svog boravljenja na zaselku Kasicijaku, zahtijeva on, da očišćenje, što ga traže Neoplatonovci, pridođe još i poniženje samog sebe. Pa i kasnije u spisu De Trinitate (4, 20—24) kudi ove filozofe, koji istina poznaju nadosjetnoga Boga, ali hoće svojom snagom da usvoje onu ćudorednu čistoću, koja vodi do blaženog sjedinjenja s Bogom. Nemaju, kaže on, posrednika, koji bi ih priveo u domovinu iz daleka ugledanu; nemaju liječnika, koji bi ih oslobodio od naslijeđene i osobne svojevoljne krivice. Umišljaju sebi, da će pukom konteplacijom vječnih istina moći obnoviti faktičnu zbilju naravnog i moralnog života. (V. Mausbach, Die Ethik des hl. Aug. I. 18).

Protiv oholog racionalizma Augustin vazda ističe potrebu ponizne vjere. Stoga mu je i vjera tako čvrsta, da mu otpisi Apostolske Stolice u vjerskim pitanjima vrijede koa odlučni i

[9] Der hl. Aug. als Persönlichkeit (S. Zukunft, 1930, 961).

[10] »Jam enim coeperam velle. videri sapiens, plenus poena mea; et non flebam, insuper et inflabar scientia« (Conf. VII, c. 20. n. 26).

neopozivi. Jansen i dalje razlaže divne plodove poniznosti u obraćenom Augustinu, koji je u svom tumačenju priče o farizeju i cariniku tako plastično prikazao djelovanje oholosti farizejeve u opreci s poniznim carinikom.

Ali Augustin nije samo krasno govorio o poniznosti, nego je onamo od obraćenja svoga i potpuno živio prema njezinim načelima. Znajući iz iskustva slabost ljudsku, strogo je pazio na sva svoja sjetila, a još više na to, da sebi ne pripiše, što je dar Božji. Louis Bertrand[11] svakako pretjeruje, kada veli protiv svjedočanstva očevica Posidija, da je biskup Augustin kraj svoga zavjeta siromaštva postao veleposjednikom (»un grand propriétaire«). Istina je, da je savjesno upravljao crkvenim dobrima svoje biskupije. Dapače po carskom privilegiju vršili su tada biskupi također poslove svjetovnih sudaca u prijepornim raspravama vjernika. Ali ta dvostruka služba bijaše za Augustina samo teški teret, koji mu je bio dosta dosadan poradi gubitka dragocjenog vremena. A sam je tako otrgnut bio od zemaljskih dobara i časti, te je živio u priprostom siromaštvu, držeći se sa svojim klerom monaškog zapta i zajedničkog života. U odijevanju čuvao se pretjeranog i prljavog siromaštva, ali još više sjajne gizde. Odbio je također kao biskup svaki luksus, govoreći da se njemu, sinu siromašnih roditelja, to ne pristoji.

Uz to je neumorno i svestrano radio u duhovnoj pastvi, spuštajući se, što je bolje mogao, do slabog shvaćanja svojih siromašnih slušalaca i ne žacajući se ni neklasičnih i negramatičkih izraza njihovih. Gotovo sve drugo vrijeme posvetio je književnoj djelatnosti te bi jedva potrebni odmor priuštio svom slabom i boležljivom tijelu.

Tko pozorno pročita njegove poslanice ne može se dosta nadiviti poniznoj čednosti, kojom n. pr. odgovara razdraženom sv. Jeronimu ili se u uslugama natječe sa svetim Pavlinom. Isto je tako ponizno podvrgao sve svoje spise strogoj kritici u dvije knjige Retraktacija. I ustrajao je u ovoj skrajnoj poniznosti na smrtnoj postelji, kad je svaki dan opet i opet molio i meditirao pokorničke psalme i vježbao se u dirljivoj skrušenosti, »roneći vazda suze u izobilju«, kako svjedoči očevidac biskup Posidije.

[11] St. Augustin, 332.

Isti životopisac spominje, kako sv. Augustin nije učinio nikakve oporuke, jer »siromah Božji nije imao čime raspolagati.«

Kako da protumačimo u tako genijalnom veleumu i vanredno djelatnom dobrotvoru Crkve i svega roda ljudskoga tako jezgrovitu i duboku poniznost? Bogoslovi govore o misteriju, o strogoj, neispitljivoj tajni različitih darova milosti u raznim ljudima. Donekle će nam ipak pristupačna biti ova tajna u životu svetog Augustina, ako promotrimo glavnu zadaću, koju je Božja providnost namijenila ovom crkvenom naučitelju. Uz svetog apostola Pavla imao je i sveti Augustin u odličnoj mjeri postati doctor gratiae, učitelj milosti; napose protiv bezbožnog, oholog i pogubnog naturalizma pelagijevskog krivovjerja imao je Augustin dokazati apsolutnu potrebu i besplatnost vrhunaravne milosti Božje za svako spasonosno djelo. Zato je Bog pripustio da mladi Augustin najprije sam u sebi iskusi svu nemoć ljudske naravi da se sama iskopa iz grijeha i domogne kreposti bez osobite vrhunaravne pomoći. Jer što je tko u sebi kroz godine i godine iskusio, o tom će i druge lakše i uspješnije uvjeriti. U tom smjeru bogoslovi pravom ističu lijepu paralelu između sv. Pavla apostola i sv. Augustina. Ta se paralela može protegnuti i na vanredno milosni preokret u životu jednoga i drugoga, na prizor Pavla, zbačenog s konja kod Damaska, i na prizor »Tolle, lege« u vrtu milanskom[12], kao i na divnu potonju djelatnost jednog i drugoga, iza kako su obadva čvrsto ukorijenjeni bili u jedroj poniznosti i tako dovoljno ograđeni protiv najgoreg demona oholosti.

Augustin je uz to još imao i posebnu zadaću, da protiv manihejizma, koji je druga skrajnja zabluda, diametralno oprečna pelagijevstvu, istakne i obrazloži pravu slobodu i odgovornost naše volje za moralno djelovanje. Zato se ni to nije dogodilo bez osobite Providnosti Božje, da se Augustin imao najprije mučno sam provući kroz labirinte manihejske hereze, dok nije upoznao pravi snošaj između ljudske slobodne volje i milosti Božje. A sve to imalo ga je moćno utvrditi u poniznosti. Napokon i prava nauka o Crkvi, koju je imao da kroz

[12] S druge strane opet Dr. Mausbach dobro ističe: »Obraćenje Augustinovo, i što se tiče načina djelovanja milosti, nije se nikad izjednačilo sa (naglim) preobraženjem jednog Savla u Pavla« (Die Ethik des hl. Augustinus, I, 9).

mnogo godina brani protiv oholih i surovih Donatista, koji su djelovanje milosti Božje htjeli učiniti ovisnim o vjeri i čestitosti djelitelja sakramenta, samo je mogla povoljno djelovati na nesebičnu poniznost njegovu i utvrditi ga u duhovnom raspoloženju »nekorisnog sluge«, kojim se Bog služi po dobroti svojoj kao oruđem, premda ga nikako ne bi trebao. I sam Harnack priznaje: »Kroz četrdeset i tri godine, što ih je Augustin sproveo kao katolički kršćanin, razvio se do ličnosti, koja nas svojom uzvišenošću i poniznošću upravo potresa« (Augustins Konfessionen 78 po Mausbachu, Ethik des hl. Aug. I, 25).

* * *

4. No što da rečemo o kraljevskoj ljubavi Božjoj u srcu onoga, koji je tako čeznuo za ljubavlju, da je već prije nego je pravo upoznao Boga, usred mladenačkih zabluda gledao svoj ideal u tom da »ljubi i da bude ljubljen«? Tu vidimo upravo remek-djelo milosti Božje, koja je napokon tmaste magluštine Augustinove putenosti i nezasitnog častohleplja tako savršeno raspršila, te je kod prizora »Uzmi i čitaj« dosta naglo, premda ne bez priprave, u njegovu srcu posve zavladala zlatna ljubav Božja u pratnji anđeoske čistoće i potpune nesebičnosti, dapače i stalnog pregnuća za evanđeoskim savršenstvom. Ovo sunce ljubavi Božje bijaše već u ranom djetinjstvu Augustinovu za čas zasjalo u njegovoj duši, kad je mališ u teškoj bolesti tako vruće čeznuo za sv. krštenjem i kad je »majčinim mlijekom upio ime svoga Spasitelja, Sina Božjega« (Conf. III., c. 4, n. 8). Ali su to sunce brzo opet zastrli i prekrili tamni oblaci neobuzdanih strasti. No usred svjetskog uživanja, daleko od Boga, koji je šutio (Conf. II, 2), osjećalo je plemenito srce Augustinovo neizrecivo nezadovoljstvo, prazninu i nesreću, osjećalo kasnije jače ono, što je svetac u predgovoru »Ispovijesti« izrekao kao zamisao svega spisa i svega života svoga: »Stvorio si nas za sebe, Gospode, i nemirno je srce naše, dok se ne smiri u tebi.«

Dugo, dugo vremena, još preko devet godina poslije čitanja poletnog Hortenzija Ciceronova, Augustin se otimao tom nutarnjem glasu svoga srca ili mu se samo napola odazivao, odgađajući svoje dobre odluke iz dana u dan i moleći za čistoću srca, ali ne za sada, nego za sutra i prekosutra, ili bolje za

daleku budućnost (Conf. VI, 11), dok ga opet strah od smrti i budućeg suda (Conf. VI, 16) silno ne prestraši u njegovoj kukavnoj neodlučnosti. Trebalo je osobito jake milosti, koja će mu pomoći raskinuti one verige dugotrajne grješne navade i stalno orijentirati ne samo razum, nego i srce i volju njegovu prema nebu.

Augustin se nije ipak posve pasivno vladao prema vanjskim i nutarnjim milostima Božjim. Sam pripovijeda, koliko su ga uzbudili razgovori sa časnim svećenikom Simplicijanom o obraćenju poganskog retora i filozofa Marija Viktorina, pa i vijesti Poncijanove o Antunu pustinjaku i o dvojici dvorskih ljudi iz Triera, koji su po primjeru Antuna pustinjaka naglo ostavili i zaručnice svoje i čitav svijet, a za njihovim su se primjerom opet povele i njihove zaručnice; nadalje se snebivao, kad je čuo za samostansku zajednicu kraj Milana. Uz to je sada revnije nego prije slušao propovijedi svetog Ambrozija i češće se molio u kući Božjoj te s velikim zanimanjem čitao poslanice sv. Pavla. I u takovu duševnom raspoloženju ošinu ga jednoć u milanskom vrtu čudni glas djetinji: »Uzmi i čitaj!« A svu je dušu njegovu najedamput preobrazila riječ Pavlova: »Kao po danu pošteno hodimo: ne u ... nečistoći ..., nego se obucite u Isusa Krista, i ne robujte tjelesnim požudama« (Rimlj. 13, 13—14).

Sam Augustin, kasnije (Conf. IX, 2) spominjuć tu potpunu promjenu svoga srca i svojih težnja, veli Gospodinu Bogu: »Ti bijaše naše srce probo strelicama svoje ljubavi, i nosili smo riječi Tvoje uklesane u njemu.«[13] To će biti razlog, zašto umjetnost prikazuje lik svečev, gdje drži u ruci srce strjelicom probodeno. Ljubav je Božja odsada žarište svega bića Augustinova (Mausbach). Doista, sav potonji život njegov može se svesti na žarku, ognjenu ljubav Božju, koja to više ranjava njegovo srce, što dulje vremena nije znao za takovu ljubav, i što je također kasnije upoznao slabost naše naravi u toj težnji za Bogom. Otuda potječe ona žalba njegova: »O ljepoto, tako stara i tako nova, kasno, prekasno sam te počeo ljubiti!«[14] Ljubav je Augustinu vrhovni moralni zakon, što ga formulira

[13] Sagitaveras tu cor nostrum caritate tua et gestabamus verba tua transfixa visceribus.

[14] Conf. X. c. 27. n. 38.

pregnantnom krilaticom: »Ama et quod vis, fac! Ljubi i čini što hoćeš« to će reći: Ljubeći Boga svim srcem i svom dušom svojom i svim silama svojim, ne ćeš griješiti, nego vazda vršiš savršenu, ugodnu i dobru volju Božju. Ljubav Božja je sama sebi zakon, iz nje od sebe izvire smisao i životvorna snaga moralnosti. Svi pojedini zakoni proizlaze iz vječnog zakona, volje Božje, koja je sama ljubav. Nigdje se katolički moralni poredak veličajnije i istinitije ne ističe u opreci s autonomnim, bezbožnim i oholim lajičkim moralom, nego kad isporedimo Augustinovu ljubav Božju s moralom Kantovim (Jansen).

Protiv izrabljivanja riječi Augustinove »Ljubi i čini što hoćeš« po Wittigu Dr. Mausbach zgodno veli: »Augustin ovdje shvaća ljubav k Bogu u pravoj i bitnoj težnji njezinoj kao iskrenu i potpunu predanost volje i svih sila dragom Bogu. Tkogod zaista u svom srcu nosi tu ljubav, taj će dosljedno izbjegavati sve što je Bogu mrsko, jer se to protivi zakonu i redu Božjemu. Ali uz ljubav živi i kreće se također požuda u čovjeku i kršćaninu, kako to Augustin često spominje; pa kao što se iz korijena ljubavi može proizvesti samo dobro, tako iz požude niče sklonost i pogibelj grijeha. I pravednik prema sv. Ivanu (1 Joh. 3, 9) ne može griješiti, dok naime djeluje na temelju ljubavi, a ne požude. I ako uzvišena čista ljubav u borbi s nižom osjetnom ljubavlju ili bolje, požudom, podlegne, ne da se objektivno teški grijeh ispričati time, što se čovjek nije prkosno pobunio, nego je iz slabosti pristao, niti time, što je kod samog zločestog čina jošte očuvao želju (neuspješnu) za boljim.«[15]

Ali što sveti Augustin u riječima: »Ljubi i čini, što hoćeš« veli pojedincu, to također proširuje na sve razumne stvorove, kad u svom remek-djelu u kratko ističe jezgru svih povjesnih događaja s gledišta ljubavi Božje i ljubavi svjetske: »Dvije ljubavi stvoriše dva kraljevstva, to jest: Ljubav samoga sebe do prezira Božjega stvori svjetsko kraljevstvo, a ljubav Božja do prezira samoga sebe stvori nebesko.«[16] Augustin nije tek poslije krštenja svoga dopro do ove čiste lujbavi Božje. Još na zaselku u Kasicijaku kliče njegova duša Bogu: »Tebe jedinoga

[15] Ethik des hl. Augustin, II, 405—406.
[16] De civit. Dei, XIV., 28.

već ljubim, tebe slijedim, tebe tražim, tebi jedinome hoću da služim; jer ti jedino pravedno vladaš, zato hoću da uz tebe prionem. Zapovijedaj, molim te, zapovijedaj štogod hoćeš; ali izliječi i otvori moje uši, da poslušaju tvoj glas... Primi, molim te, svoga bjegunca, Gospodine, preblagi Oče; dosta sam oglobljen, dosta sam dugo robovao tvojim neprijateljima, što si ih podjarmio, dosta sam dugo bio igračka obmama!... Svesrdno molim tvoju višnju dobrotu, da me potpuno k sebi obratiš, te mi ništa ne bi smetalo, gdje k tebi težim« (Solil. 1, 5—6).

Jednako u svijetlu vrhovne ljubavi sveti Augustin shvaća onu temeljnu istinu o Bogu, svrsi našoj, i o sredstvima da postignemo tu svrhu. On se drži izraza: »Frui Deo, uti creaturis«, Boga jedinoga imamo uživati t. j. ljubiti poradi njega samoga, a stvorovima se imamo služiti kao sredstvima, te ljubiti ih imamo prema mjeri, u kojoj se odnose na Boga te su mu slični. Jedino u Bogu smije naša duša počivati; stvorove može upotrijebiti, koliko je privode k Bogu, kao što se i putnik služi raznim ugodnostima samo obzirom na konačni cilj putovanja. Težnja svim ljudima zajednička za blaženstvom umiruje se istom, kad posjedujemo, što ljubimo, i kad je ono, što ljubimo i posjedujemo, doista najbolje za čovjeka. Savršeno ne posjedujemo ono, što bez ili protiv volje svoje možemo izgubiti. A vrhovno dobro ne može biti ispod čovjeka u vanjskim dobrima, jer podavajući se manjem dobru, sami postajemo gori. Cilj čovječji nije u njegovoj tjelesnosti, koja od duše prima život, snagu i ljepotu; ali ni u sebi duša ne nalazi vrhovnog dobra, jer ona očito istom traži to vrhovno dobro, te istom po kreposti postaje dobra i sve bolja. No ni krepost kao akcidentalno svojstvo duše ne može biti naše vrhovno dobro. Dobri i blaženi ne možemo također biti, ako se mudrom i ljubeznom čovjeku pridružimo, već radi toga, što se takova veza može razriješiti. Jedini dakle Bog ostaje; ako za njim težimo, dobro živimo; ako ga postignemo, živimo ne samo dobro, nego i blaženo (quem si sequimur, bene, si assequimur, non tantum bene, sed etiam beate vivimus). »Sequi Deum« znači ljubiti Boga svim silama i ujedno poradi Boga ljubiti sve, što je slika i prilika Božja. »Assequi Deum« povrh toga znači nebesku blizinu božanstva, u kojoj se »divnim duhovnim načinom dotičemo Boga te smo posve prosvijetljeni i prožeti njegovom

istinom i svetošću.« To osvjetljuje Augustin krasnom parafrazom riječi Pavlove: »Siguran sam da nas ni smrt ni život ne će rastaviti od ljubavi Božje.«[17]

Drugdje (De diversis quaest. 83, q. 35) svetac tako steže pojam ljubavi, te isključuje obzire na vlastitu korist i veli: »Ljubiti znači težiti za kojim dobrom poradi njega samoga.« »A što tko ljubi, to nužno po sebi aficira dušu, priopćuje joj svoje raspoloženje, afficiat ex se animum necesse est... Usrećiti nas može samo ono dobro, što ga imamo po spoznaji. Quid est aliud, beate vivere, nisi in aeternum aliquid cognoscendo habere? Fit ut sic amatum, quod aeternum est, aeternitate animum afficiat. Jedini je Bog takvo dobro. I vječni je život, da tebe poznaju, jedinog pravoga Boga i koga si poslao, Isusa Krista.« Koliko je svetac napose ljubio raspetog Isusa, svjedoči njegova opomena djevicama: »Toto vobis figatur in corde, qui pro vobis est fixus in cruce!« (De s. virginitate, c. 55. n. 56).

Augustin u Crkvi i njezinoj povijesti gleda Krista, Boga-Čovjeka, koji dalje u njoj živi. Stoga brani on čast Kristovu, kada protiv nacionalne tjesnogrudnosti Donatista ističe sveopći universalizam Crkve, te protiv uvršćivanja ljudskih elemenata u Opus operatum, što ga je oživilo Kristovo otkupljenje, štiti božansku moć sakramenata. Krist je Augustinu kao i Pavlu »sve u svemu.«[18]

Taj je afektivni momenat kod Augustina vazda nerazdruživo isprepleten s teoretičnim naziranjem. To se osobito krasno pokazuje, veli Jansen, u divnom dialogu ostijskom između Augustina, Monike i Boga: »Dok smo tako govorili i čeznuli za božanskom Mudrošću, uspjeli smo za kratak čas da dođemo u dodir s njome. Glasno je kucalo naše srce. Zadovoljni smo uzdahnuli.« Tako Jansen po smislu resumira puno ljepši utisak samog dialoga (Conf. IX, 10), pa i Pijo XI. u svojoj okružnici (Acta Ap. S. 1930, 226—227) nešto se zaustavlja kod ovog »nezaboravljenog« prizora. Na slični način i divna povijest filozofije »De Civitate Dei« kulminira u blaženom počinku vječne subote: »Ibi vacabimus et videbimus; videbimus et

[17] V. Mausbach: Ethik des hl. Aug. I, 54—55 po spisu svečevu »De moribus Eccl. cath. c. 5. — c. 10; c. 18, 49.

[18] V. Bern. Jansen, loc. cit. 961.

amabimus; amabimus et laudabimus. Ecce quod erit in fine sine fine. Tada ćemo mirovati i gledati, gledati i ljubiti, ljubiti i hvaliti. To će biti na koncu bez konca« (XXIV, 30).

* * *

5. Ljubav spram Boga dokazuje se i prokušava ljubavlju bližnjega. Ova isrena, nesebična, pastirska ljubav bližnjega pokazuje također Augustinovu ljubav Božju u najljepšem svijetlu i tako usavršuje zlatni značaj našega sveca. Lesaar pri koncu svoga krasnoga životopisa Augustinova donosi svu silu dirljivih crtica ove zlatne pastirske ljubavi njegove. Krasno svetac u 2. poglavlju 11. knjige »Ispovijesti« daje oduška svojoj vrućoj želji, kako »hoće da služi bratskoj ljubavi« poradi Boga. »Cara i prosjaka, gospodu i sluge« nazvao je »braćom«, jer imaju jednog Oca (Sermo 58, 2). Već smo drugdje vidjeli, kako ljubezno žali nesreću i zablude manihejske, jer je u njima i sam tako dugo čamio i zato se naučio strpljivo i ljubezno postupati sa zalutalima.[19] Sličnom su ljubavlju također prožete riječi, kojima apostrofira Donatiste: »Neka pane duvar zablude, koji nas rastavlja: Hoćemo da jedan drugomu pružimo ruke. Budimo braća, ti i ja, ja i ti, da budemo sinovi onoga, koji je moj Gospodar i tvoj.«[20] Augustin je imao otvoreno oko, podatljivu ruku i osobito osjetljivo srce za duševne i tjelesne bijede drugih ljudi. Često je bogataše javno poticao na djela milosrđa: »Zima je, pomislite na siromahe! Razmišljajte, kako biste mogli zaodjenuti Krista u njegovoj golotinji!« (Sermo 25, 8). Što ljudi prištede postom na posne dane, to neka služi za okrepu gladnih bijednika (Enarr. in ps. 42, 8). Sam je svima prednjačio u djelima milosrđa. Priprostom stadu svome za ljubav sveti je biskup heroičnim samoprijegorom žrtvovao dokolicu mistične kontemplacije i špekulativnih istraživanja, da svima sve postane. Potencirala se ta zlatna ljubav njegova pod konac života, kad su Vandali mačem i ognjem sve opustošili, te su beskućnici i pogorelci odasvud grnuli u tvrdi grad Hipon. Iznemogli i bolesni starac Augustin bijaše već sva druga crkvena dobra razdijelio među bijednike; sad je za njihovo uzdržavanje dao i dragocjeno crkveno posuđe

[19] Contra ep. Man. 1, 2. 3.

[20] Sermo 358, 4.

te je sve tješio i k nebu uzdizao, dok nije sam legao na smrtnu postelju. Prekrasan dokumenat njegove pastirske ljubavi, poslanicu Honoratu o zabranjenom bijegu pastira od zapuštenih ovaca u vrijeme progonstva (vandalskog), uvrstio je Posidije u životopis svečev (cap. 30.). Augustin je i sâm ponovno stavio na kocku svoj život, da spasi svoje stado, i jednoć je samo slučajno izmakao ubilačkoj namjeri Donatista, jer je zalutao na putu sretnom krivicom svoga provodiča, kako Posidije pripovijeda.

Ali ni u dogmatskoj nauci svojoj o predestinaciji Augustin nije onaj rigorist, što su ga u njemu krivo gledali jansenisti i pristaše Oca Odila Rottmannera. Velika je zasluga Dra Josipa Mausbacha, što je i ovu nauku Augustinovu u »bitno prijaznijem svijetlu« po istini prikazao i tako harmonično složio spasonosnu praksu duhovnog pastira sa teoretičnom naukom naučitelja crkvenoga. Doista Augustin »bijaše preodličan ud mističnog tijela Gospodnjega, vazda mareći za korist sveopće Crkve« (Posidije) i uz to zlatan značaj, pun ljubavi Božje i bližnjega.



Sv. Augustin kao egzegeta.

Prof. **O. Petar Vlašić.**

1. Egzegetski rad sv. Augustina.

Sv. Augustin bez sumnje zaprema jedno od prvih mjesta među kršćanskim filozofima i katoličkim dogmatičarima. Svi kasniji dogmatičari u obrađivanju kršćanskih istina pozivlju se u prvom redu na njega kao na najjači auktoritet. Ne može se to isto kazati i o Augustinovom auktoritetu u biblijskim pitanjima. Tu on ne stoji u prvom redu; zaostaje za jednim — recimo — sv. Jeronimom ili Origenom. Ima ih doduše, koji Augustina kao tumača Sv. Pisma stavljaju pred sv. Jeronimom,[1] ali uzasve dužno poštovanje prema velikom sv. Augustinu možemo ipak mirne duše kazati, da ga na tom polju znatno nadvisuje sv. Jeronim, taj »in Scripturis Sacris Doctor Maximus« kao što opet Augustin »Doctor Profundissimus«, nadvisuje Jeronima na polju dogmatike. Već ta okolnost što sv. Augustin nije znao nimalo hebrejski, a grčki tek nesavršeno, čini, da ga se ne može ubrajati među prve egzegete, jer bez temeljitog poznavanja hebrejskog i grčkog jezika nije moguće temeljito tumačiti Sveto Pismo.

Sv. Augustin nije se ni bavio specijalno stručnjačkom kritikom i egzegezom Sv. Pisma kao sv. Jeronim. On je većim dijelom pojedine dijelove Sv. Pisma tumačio onako od prigode do prigode u svojim propovijedima, koje je kroz dugi niz godina kao hiponski biskup držao svome stadu. I u svojim polemikama protiv Arijanaca, Manihejaca, Pelagijanaca, Donatista i drugih heretika i šizmatika ondašnjega vremena pozivlje se

---

[1] Na pr. protestant Keil u svom Uvodu u Sv. Pismo (Einleitung, str. 658 i d.).

na Sveto Pismo i pojedine tekste tumači, da dokaže neispravnost heretičnih nauka.

Ipak mora se priznati — a to i svi kasniji egzegete sve do naših dana suglasno priznaju — sv. Augustin jest veoma plodni i uvaženi egzegeta. Glavnija njegova egzegetska djela, koja su se do nas sačuvala, jesu slijedeća:

1. »De doctrina christiana«, četiri knjige. Tu sv. Naučitelj uči kako treba istraživati i kako tumačiti smisao Sv. Pisma. To bi dakle bila jedna važna hermeneutska pouka.

2. »De Genesi contra Manichaeos«, a u vezi s time nedovršeno djelo »De Genesi ad litteram« i opet u »Ispovijestima« o istom predmetu u knjizi 11—13. Četiri puta dakle obrađivao je sv. Augustin Genezu i to većim dijelom samo prva poglavlja; tri prva puta doslovno, dok je u »Ispovijestima« dao alegorijski smisao stvaranja svijeta.

3. »Locutionum libri septem« i »Questionum libri septem« u vezi sa Heptateuhom (Mojsijeve knjige, Josue i Sudaca). U prvom djelu (»Locutiones«) rasvijetljuje manje poznate latinske fraze; u drugom (»Quaestionum«) rasvijetljuje teža mjesta spomenutih biblijskih knjiga.

4. »Adnotationes in Job«.

5. »Explanationes in Psalmos«. Opširno tumačenje svih 150 Psalama, ali — kako ćemo niže vidjeti — ne doslovno, nego gotovo isključivo alegorično, tipično, mistično s moralnim aplikacijama. Te »explanationes in Psalmos« jesu radije poučni govori za narod na temelju Psalama, nego li tumačenje samih Psalama. No još i danas imaju neprocijenjivu vrijednost za dubine misli i moralnih pouka.

6. »De consensu Evangelistarum«, četiri knjige. U trim prvim knjigama raspravlja sv. Naučitelj o Evanđeljima uopće, a u četvrtoj knjizi riješava mnoga prividna protivuriječja u Evanđeljima. Ovo dakle djelo »De consensu Evangelistarum« jest kao neki uvod u Evanđelja, koja tumači u slijedećim djelima.

7. »Quaestionum evangelicarum libri duo«. Tu iznosi alegorično i moralno tumačenje nekojih mjesta iz Matejevog i Lukinog evanđelja.

8. »De sermone Domini in monte«, dvije knjige. Vanredno duboko i poučno tumačenje poznatog Isusovog go-

vora na gori blaženstva, kako ga je zabilježio sv. Matej u gl. 5—7.

9. »Tractatus in Joannem«. Najvažnije egzegetsko djelo sv. Augustina. U 124 oštroumne rasprave daje nam on tu dogmatsko tumačenje četvrtog evanđelja pobijajući zablude i kriva tumačenja Arijanaca, Donatista, Pelagijanaca i drugih heretika.

10. »Expositio quarumdam propositionum ex ep. ad Romanos«. U jednoj posebnoj raspravi »Expositio in Epist. ad Rom inchoata« sv. Naučitelj protumačio je samo sedam prvih redaka znamenite Pavlove poslanice Rimljanima. Ovdje u ovom djelu riješava 84 teža teksta iste poslanice. Ali sam sv. Naučitelj nije bio zadovoljan takovim riješenjem, za koje je priznao, da je riješio »non satis accurate«.[2]

11. »Expositio epistolae ad Galatas«. Tu je tumačenje cijele poslanice Galaćanima.

12. »Tractatus decem in epistolam Joannis ad Parthos«. Veoma suptilne rasprave o Riječi Božjoj na temelju I. poslanice sv. Ivana Apostola a osobitim obzirom protiv krivog naučavanja Arijanaca o presv. Trojstvu i o utjelovljenju vječne Riječi.

13. I u mnogim drugim svojim djelima — dogmatskim ili polemičnim — sv. Naučitelj rasvijetljuje i tumači mnoga mjesta Sv. Pisma već kako mu se prigoda pružila.

2. Augustinova metoda u tumačenje Sv. Pisma.

Sv. Augustin nije imao ambicije — neka mi se dopusti ovaj izraz — da nam dade stručno, znanstveno tumačenje bilo pojedine knjige bilo čitavog Sv. Pisma. Niti se u svom tumačenju držao kakvog sistematskog reda, niti je razbijao glavu kako tekst glasi u hebrejskom izvorniku ili u grčkom. Njemu je pred očima lebdjela opća korist povjerenoga mu stada. On je visoko cijenio Sveto Pismo; znao je, da je to neiscrpivo vrelo božanske istine, pa je gledao da tu istinu — čistu i nepatvorenu — iznese pred kršćanski puk, da u nju vjeruje. Znao je, da se u Svetom Pismu sadrži pravilo života, spasonosna nauka, pak je on nastojao, da to pravilo stavi do znanja kršćan-

[2] U svom djelu »Retractationum« I. 23 (Migne: Patres Lat. 32, 620).

skom puku, da mu pokaže pravi put, kojim treba da ide, ako hoće da se spasi. Za to je u tumačenju Sv. Pisma gotovo svagda upotrebljavao homiletsku metodu. Pojedine tekste iz Sv. Pisma uzimao je za podlogu svojih homilija na stanovite dane i tumačio ih već prema svečanosti i zgodi, koja se tog dana slavila. Htio je puku rastvoriti blago Sv. Pisma, a propovijed je u ono doba u tu svrhu bila najpodesnije sredstvo. Puk je onda malo čitao, a puno slušao. Svakog dana dolazili su kršćani u crkve, da se Bogu mole i da slušaju svog biskupa, gdje im drobi kruh riječi Božje. Augustin je uzimao tekst, koji je imao nekog bilo alegoričnog bilo mističnog ili inače drugog odnošaja prema otajstvu koje se onog dana slavilo ili prema uspomeni kojeg sv. mučenika ili prema kojoj crkvenoj zgodi. Na temelju toga teksta sveti biskup raspravljao je opširno o vjerskim istinama i davao moralne pouke. A sve svoje tvrdnje potkrepljivao je navodima iz Sv. Pisma. U tim govorima aludira na ondašnje heretike, raskolnike, pogane; aludira na poroke i mane ondašnjeg vremena tumačeći ona mjesta Sv. Pisma baš kao da su na dotične heretike ili protiv dotičnih društvenih poroka napisana. Time je njegovo tumačenje postajalo aktuelno i za ondašnji naraštaj zanimivo.

Razne okolnosti vremena, mjesta i osoba utjecale su na sv. Augustina da protumači ovaj ili onaj odlomak Sv. Pisma. U prvom redu bili su oni odlomci iz poslanica Pavlovih ili iz Evanđelja, koji su se dotičnog dana pod službom Božjom čitali u crkvi. Psalam 126. protumačio je na godišnjicu mučeništva sv. Krispina muč., a ps. 137. na dan sv. Feliksa muč. Mesijanske psalme tumačio je na blagdane Gospodnje tumačeći ih u smislu onog otajstva iz života Spasiteljeva, koje se toga dana slavilo. Psalme, u kojima je bilo koja aluzija na smrt Mesijinu protumačio je Velike sedmice i ulomci tih tumačenja još se i danas u crkvi katoličkoj čitaju kao lekcije drugog Nokturna »Officii Tenebrarum« na Veliku srijedu, četvrtak i petak uvečer. U Uskrsno doba tumači psalme, u kojima dolazi »Aleluja«.

Nekoje od psalama, kako to on sam ističe, protumačio je sv. Naučitelj na molbu nekojih prijatelja ili vjernika. Tako za ps. 125. i ps. 131. kaže, da je poduzeo tumačenje tih psalama, jer su ga na to prijatelji molbama naveli. Tumačenje ps. 34. i 139. nastalo je na molbu biskupa, koji su u Kartagi imali sasta-

nak; ps. 52. protumačio je na molbu jednog biskupa prijatelja. Na početku ps. 51. veli, da su braća zaželjela, da ne samo usmeno, nego i pismeno imadu ono, što im je govorio, pak je zato izišlo napisano tumačenje ovoga psalma.

Dulje je vremena oklijevao, da protumači najduži psalam u knjizi Psalama t. j. 118. »Beati immaculati in via«. U prologu k istom tumačenju kaže: »U koliko mi se čini, da je lako tumačiti ovaj psalam, u toliko većma uviđam, koliko je dubok smisao istog.« Ipak, jer je znao koliko duševne koristi može narod crpsti iz dobro shvaćenog ovog uzvišenog psalma, koliko u njemu ima duboke nauke i poticala na krepostan život, popustio je molbama mnogih i dao se na tumačenje toga psalma, te ga svega priveo kraju u nekoliko krasnih rasprava. Tako je došlo, da je sv. Naučitelj protumačio sve Psalme.

Povod da tumači Evanđelja, napose četvrto Evanđelje dale su mu zablude ondašnjih heretike: Arijanaca i Pelagijanaca, koje je on istinitom riječi sv. Evanđelja raskrinkao i ušutkao.

Iz svega dakle rečenoga vidimo, da je sv. Augustin tumačio Sv. Pismo onako nuzgredno, a ne »ex professo«.

U svom tumačenju sv. Naučitelj ne obzire se toliko na literalni, koliko na duhovni smisao Svetog Pisma. On uopće vidi u riječima Sv. Pisma više značenja i tvrdi, da se Sv. Pismo može na razne načine tumačiti. O tom on piše u svojim Ispovijestima[3] osobitim obzirom na Heksaemeron: »Saslušav i promotriv dobro sva tumačenja, neću se prepirati riječima, jer to ništa ne pomaže, nego smeta onima, koji slušaju; dok zakon Tvoj (Bože) pomaže za sagrađenje onome, koji se njime dobro služi, jer mu je svrha ljubav iz čista srca, dobre savjesti i vjere nehinjene... Kad ja te istine vatreno ispovijedam, što mi smeta, Bože moj, svjetlosti očiju duše moje, što mi smeta, da se one riječi mogu razno, no ipak istinito razumjeti? Što mi smeta, da ja drugčije tumačim riječi Mojsijeve, nego ih tumače drugi? Mi svi kad čitamo, gledamo naći i razumjeti, što je htio reći pisac, koga čitamo; pa kad držimo, da je on ljubio istinu, ne usuđujemo se pomisliti, da je on rekao

[3] Knjiga XII., gl. 18. Donosim po prijevodu A. Sassa. Zagreb 1904.

ono, što mi znamo ili cijenimo da je laž. Kad dakle svak gleda naći u Svetom Pismu pravi smisao pisca, koje je to zlo, ako on uzme onaj smisao, koji mu Ti, o svjetlosti svakog uma što istinu ljubi, kažeš kao istinit, premda to nije smisao pisca, kad to ništa ne oduzima da je i pisac istinu mislio i ako ne uprav onu istu?« A u vezi s time u istim Ispovijestima sv. Naučitelj veli: »Kad dakle jedan veli: »Mojsije je mislio ovo što ja kažem«, mislim, da ću se ja pobožnije izraziti veleći: »Zašto nije mislio jedno i drugo, kad je jedno i drugo istinito?« Tako isto bih rekao kad bi mi se iznio koji treći, koji četvrti i koji mu drago drugi smisao, samo kad bi bio vjerojatan. Zašto da ne vjerujemo, da je svete smisle vidio onaj sluga jedinoga Boga, koji je kroz njega svete knjige svoje hotio prilagoditi različitoj umnoj oštrini tolikih, koji su u njima imali viditi razni no istiniti smisao?«[4]

Dosljedan tome Augustin je tu svoju teoriju provodio i u praksi. On nije bio zadovoljan da nam iznese samo jedan smisao pojedinih dijelova Sv. Pisma, nego ih gdjegdje iznosi po dva, po tri, pa i četiri. Da navedem samo jedan primjer: Psalam 3. »Domine, quid multiplicati sunt qui tribulant me = Gospode, zašto su se umnožili koji me muče« tumači sv. Naučitelj na tri razna načina, od kojih nijedan ne donosi literalni smisao. Taj je psalam kako to izrijekom svjedoči natpis psalma, spjevao David, kad je bježao od Apsalona sina svojega. Tu David spominje množinu svojih neprijatelja i kako su ovi već pobjedonosno klicali: »nema mu spasa!« Ali on je svoje pouzdanje stavljao u Boga, a to pouzdanje činilo ga u duši mirnim i sred najveće pogibelji. Ističe zatim kako ga je Bog izbavio u svakom pogledu te na nj i na puk njegov izlio svoj sveti blagoslov.[5] — Mimoišavši ovo literalno tumačenje sv. Augustin tumači psalam u ovom trovrsnom smislu:

---

[4] Ispovijesti: Knjiga XII. gl. 31.

[5] V. moje opširno literarno tumačenje ovog psalma u I. svesku mog djela: Psalmi Davidovi prevedeni i protumačeni na temelju hebrejskoga teksta s osobitim obzirom na Aleks. i Vulg. prijevod. Dubrovnik 1923., str. 121.—131.

1. U smislu mesijanskom. Sve što se govori u ovom psalmu treba uzeti da se odnosi na Krista, jer se na Njemu sve ovo vjernije ispunilo, nego na Davidu. Sv. Naučitelj primjerice čudi se što nekoji tumače r. 6. ovog psalma: »Ego dormivi et soporatus sum; et exsurrexi quia Dominus suscepit me« samo o Davidu, kao da je za nas nešto važnoga što je David spavao, pa poslije ustao. Ima se dakle ovo uzeti o Isusovoj smrti i uskrsnuću. Što govori »Ego« ističe time Isus, da se je svojevoljno predao muci i smrti. »Dormivi« i »soporatus sum« uzimlje sv. Naučitelj za oznaku umiranja (»dormire«) i smrti (»soporatus sum«). »Exsurrexi« znači uskrsnuće Kristovo, a stavljen je glagol u 1. licu, jer je Krist vlastitom moći svoga božanstva uskrsnuo iz groba.

2. U smislu alegoričnom primjenjujući ga Crkvi Kristovoj, koja sa Kristom svojom glavom sačinjava jedno mistično tijelo. U ovom psalmu dakle prorok unaprijed predviđa mnoga progonstva Crkve Kristove, zato bolno vapije: »Domine, quid multiplicati sunt qui tribulant me; multi insurgunt adversum me«. Ali vidi sv. prorok i pobjede Crkve Kristove, zato veselo klikće: »Non timebo millia populi circumdantis me«.

3. U smislu moralnom primjenjujući ga svakom vjerniku. Svaki od nas, kad je pritisnut nevoljama, može vapiti sa psalmistom: »Gospode, zašto su se umnožali koji me muče; mnogi ustaju protiv mene!« Što se u r. 6. kaže: »Ego dormivi ... et exsurrexi« vrijedi to za svakoga vjernika. On spava, kad je u grijehu, uskrisuje, kad se pomiri s Bogom.

Uopće sv. Augustin vidi u Sv. Pismu svugdje Krista. Zato je kod njega mesijansko tumačenje najčešće. Mnogi psalmi, kaže on, i ne mogu se doslovno razumjeti o Davidu ili o komu drugom čovjeku, nego samo o Kristu. Tako n. pr. ps. 70. »In te, Domine, speravi« ili ps. 88. »Misericordias Domini in aeternam cantabo«, koje i poglavica apostolski sv. Petar navodi kao mesijanske.[6] Opaža, da se Krist na križu poslužio

---

[6] Dj. Ap. 2, 25.

riječima psalmiste (ps. 21) kao da nas je time htio podučiti, da su psalmi napisani zbog Njega. Gdje u psalmima ima štogod što ne odgovara Kristovoj svetosti to se ima razumjeti o dijelovima mističnog tijela Kristova, a to su vjernici, među kojima ima i grješnika. U tom smislu imaju se n. pr. tumačiti riječi ps. 21. »Longe a salute mea verba delictorum meorum«. Pošto Krist, sama svetost, nema grijeha, to je rečeno o grijesima Njegovih vjernika, koji s Kristom sačinjavaju mistično tijelo.[7]

U ostalom ovako mesijansko tumačenje Sv. Pisma, napose psalama općenito je kod svetih Otaca. U tom smislu je pisao Tertulijan: »Gotovo svi psalmi podrazumijevaju Kristovu osobu, predočuju nam kako Sin Ocu, Krist Bogu govori«.[8] Slično i sv. Jeronim: »David, naš Simonid, Pindar i Alcej, Katul i Seren, pjeva Krista uz liru i psaltirom od deset žica diže ga kad uskršava od mrtvih«.[9]

Da spomenem još jednu vlastitost metode sv. Augustina u tumačenju Sv. Pisma.

U svom tumačenju nastojao je sv. Naučitelj da što blaže protumači neke izraze Sv. Pisma, koji bi mogli sablazniti neupućene. Gdje n. pr. u psalmima psalmista vapije za osvetom on tumači, da tu nije govor o osveti, nego da psalmista proročki ističe, da će bezbožnici biti kažnjeni, ako se ne obrate. Davidove želje i molitve protiv njegovih neprijatelja nisu to želje i molitve protiv osoba, nego protiv grijeha. Grijeh neka Bog iskorijeni, a ne griješnike. S druge strane neprijatelji Davidovi nijesu bili samo lični njegovi neprijatelji, nego uopće neprijatelji Božji, bezbožnici, pa i đavli; za njih dakle moli, da ih Bog ponizi i kazni.

Pod dobrima, koja se obećavaju onima, koji se Boga boje, nemaju se razumjeti zemaljska dobra, jer i iskustvo uči, da

---

[7] Sv. Naučitelj temelji to na Vulgatinom prijevodu. U izvorniku je drugčije. Tu nije govor o grijesima, nego o vapaju. Ja sam u spomenutom svom djelu u ovom smislu upriličio i prijevod iz Vulgate. V. »Psalmi Davidovi« I. sv., str. 375. i kritično-filološka opažanja, str. 379.

[8] Adversus Praxaeam, c. 11.

[9] U poslanici Pavlinu. V. Markovićev prijevod: »Izabrane poslanice sv. Jeronima«. Zagreb 1908., I., str. 277.

često pravednici oskudijevaju zemaljskim dobrima dok bezbožnici obiluju. Pod tim dobrima dakle treba razumjeti duševna dobra, vječna dobra na nebesima.

Nekoji su se i u ono doba sablažnjivali što su u Starom Zavjetu nekoji sveti patrijarhe imali više žena, dok je to u Novom Zavjetu strogo zabranjeno. Sv. Naučitelj i u svojim tumačenjima i u svojim Ispovijestima dokazuje, da Bog prema prilikama mjesta i vremena nekoje stvari dopušta ili zabranjuje, a samo ono, što je samo po sebi zlo, nije nikada dopušteno. Tako o toj stvari piše u Ispovijestima:[10] »Nisam znao ni onu unutarnju pravdu, koja ne sudi po običaju, nego po vele pravednom zakonu Boga svemogućega, po komu se uređuju razni običaji prema razlikosti zemalja i vremena, premda On ostaje uvijek i svuda isti, ne ovdje ovaki, a ondje onaki, niti sada ovaki, a negda onaki; po komu su pravedni. Abraham i Izak i Jakov i Mojsije i David i svi oni, koji su kroz Božja usta bili pohvaljeni, a koje su za nepravedne sudili neznalice što sude po čovječjem danu i mjere običaje cijeloga roda ljudskoga svojim običajem. Isto kao kada tko nerazumijući se u oružje ni što ide za svako udo, pokriva glavu goljenkom, a na noge obuva kacigu, te mrmlje da ne idu dobro; ili kao kad je u koji dan popodne određeno za praznikovanje, pa se tko tuži što ne može ništa izložiti na prodaju, dok mu je ujutro bilo dopušteno; ili kad bi tko vidio gdje jedan sluga u jednoj kući radi nešto što ne može raditi tko služi piće ... Tako rade oni što se srde, kad čuju da je pravednicima u prošle vijekove bila dopuštena koja stvar što sada pravednicima nije dopuštena i da je Bog prema okolnostima vremena onima dao jedne zapovijedi a ovima druge i ako jedni i drugi ostaju podložni istoj Njegovoj vječnoj Pravdi. A ipak ti isti dobro vide kako u jednom te istom čovjeku, i u jednom te istom danu, i u jednoj te istoj kući, jednome članu pristoji se jedno a drugome drugo; kako ono što je dosada bilo dopušteno za uru nije više; kako ono što se na jednom mjestu dopušta ili naređuje na drugome se zabranjuje i kazni. Dakle pravednost je raznolika i promjenljiva? Nipošto, ali vremena kojima ona vlada ne teku uvijek jednako, jer su vremena«.

[10] Knjiga III., gl. 7. Po prijevodu Sassovom.

Kao glavno načelo svog egzegetskog rada uzeo je sv. Augustin pravilo ljubavi. Sve tumačiti tako da u srcima slušatelja dotično čitatelja uspiri ljubav Božju. U tu svrhu kaže on, napisano je čitavo Sveto Pismo. U tumačenju ps. 140. naglasuje: »Sve što se spasonosno pamećju shvaća, sve što se riječima iznosi, sve što se iz koje stranice Sv. Pisma isteše: odavde svuda izvire ljubav«. U duhu ovog pravila on je tumačio svaki stavak Sv. Pisma.

3. Dva primjera egzegeze sv. Augustina.

Da se vidi na koji način sv. Naučitelj tumači Sv. Pismo nije suvišno da ovdje samim primjerima pokažem. Donosim dva primjera. Jedan je uzet iz njegovih Ispovijesti, a tumači prvo poglavlje Biblije: »U početku stvori Bog nebo i zemlju«. Drugi je uzet iz svečevih »Explanationes in Psalmos« i to ps. 63. Oboje donosim za bolje razumijevanje u našem hrvatskom prijevodu. Prvi je prijevod spomenutog prof. Sassa kako se nalazi u »Ispovijestima sv. Augustina«, knj. XII. gl. 34., a drugi je moj prijevod, kako se nalazi u mojim »Obredima Velike Sedmice« u II. nokturnu Jutrenje Velikog petka.

A.) »I gledao sam također vidjeti koje značenje ima red, kojim si sve te stvari stvorio ili kojim si htio da budu opisane: i našao sam da je dobra svaka napose, a veoma dobre sve skupa, i da postoje sve u riječi Tvojoj, u Jedincu Tvojem; i da prije svakog vremena, prije neg je bilo jutra i večera, bijahu nebo i zemlja, jer glava i tijelo Tvoje Crkve bijahu u vječnom Tvom preodređenju. Kad si pak počeo u vremenu izvađati ono što si prije svakog vremena bio odredio (da otkriješ što bješe tajno i urediš neurednost našu nastalu uslijed grijeha koji su nas držali pod sobom i odvratili bili od Tebe u bezdanu tame nad kojom se dizaše Duh Tvoj dobri, da nas pomogne i podigne u zgodno vrijeme): tada si opravdao opake i rastavio ih od grješnika. Postavio si i utvrdio vlast Pisma Tvojega između voda gornjih, to jest onih, koje si Ti naučio i nadahnuo, i voda doljnih, to jest onih koji su se njima imali podložiti. Sabrao si društva nevjernika u jednu namjeru, da se pokažu sveta nastojanja vjernika, te rode zbog Tebe djela milosrdna, razdavajući siro-

masima zemaljska bogatstva da dobiju nebeska. Užgao si pak na svodu nebeskom neka vidjela to jest Svete Tvoje koji čuvaju riječ života, koji su obdareni duhovnim darovima i sjaju se uzvišenim ugledom. Zatim za obraćenje nevjernih naroda poslužio si se tvari tjelesnom da izvedeš toliko tajna, toliko vidljivih čudesa i da riječ Tvoja bude naviještena, vazda pod svodom Svetoga Pisma Tvojega, odakle se blagoslov razlije i na vjernike Tvoje. Nadalje načinio si dušu živu vjernih kroz čuvstva uređena krepošću uzdržljivosti. Obnovio si napokon na sliku i priliku svoju duhove koji su podložni samo Tebi i koji ne trebaju više ljudskoga ugleda da za njim idu ; podvrgao si svako razumno djelovanje, hotio si da isti vjernici Tvoji pomagaju službenike Tvoje u njihovim vremenitim potrebama kroz djela milosrđa koja će pak njima koristiti za vječnost. Mi vidimo, Gospode, sve te stvari i sve su veoma dobre; mi ih vidimo, jer ih vidiš u nama Ti koji si nam dao Duha kroz kojega ih vidimo i Tebe u njima ljubimo.

Gospode Bože, pošto si nam sve dao, daj nam i mir; mir pokoja, mir subote, subote bez večeri. Jer vas ovaj predivni red stvari veoma dobrih, kad dovrši svoju prestati će, i tako će imati svoje jutro i veče. Ali je sedmi dan bez večeri, niti ima zapada, jer si ga posvetio da ostane za uvijek. A ono što si počinuo sedmi dan, pošto si učinio toliko stvari tako divnih, premda si ih učinio ostajuć vazda u potpunom počitku, daje nam kroz Pismo Tvoje razumjeti kako ćemo i mi, kad dovršimo djela svoja, koja su za to veoma dobra što su dar Tvoje milosti, u subotu života počinuti u Tebi«.

Uistinu vanredno divno alegorično-mistično tumačenje, u obliku razmatranja, te ono i nama pruža obilje gradiva za pobožno razmatranje.

B.) Drugi primjer, koji navodim iz egzegeze sv. Augustina jest također krasno razmatranje istog o muci našeg Spasitelja na temelju ps. 63.: »Exaudi, Deus, orationem meam cum deprecor«. Evo kako sv. Naučitelj tumači r. 2 i 3 ovog psalma:

r. 2. Protexisti me a conventu malignantium, a multitudine operantium iniquitatem«:

Zaklonio si me, Bože od zbora zlobnika, od mnoštva onih, koji čine bezakonje. Već na samu glavu našu pogledajmo. Mnogi mučenici pretrpješe take muke, ali ništa onako ne sjaje kao glava mučenika: tu najbolje vidimo što su oni pretrpjeli. Bi zaklonjen od mnoštva zlobnika. Bog ga je zaklanjao, sam Sin zaklanjao je tijelo svoje za čovječanstvom, koje nosaše, jer je Sin čovječanski i Sin je Božji. Sin Božji radi obličja sluge, imajući oblast život svoj dati i opet ga uzeti. Što mu mogoše učiniti neprijatelji? Ubiše tijelo, a dušu ne ubiše. Malo je dakle bilo Gospodu nutkovati mučenike riječju, a da ih ne ukrijepi primjerom.

Znate kakav je bio zbor zlobnih Židova i kakvo je mnoštvo bilo onih koji čine bezakonje. Koje bezakonje? Jer hotješe ubiti Gospoda Isukrsta. Tolika dobra djela, reče, učinih vam, za koje od ovih hoćete me ubiti? Ustrpljiv je bio sa svim bolesnicima njihovim, liječio je sve nemoćnike njihove, propovijedao je kraljevstvo nebesko; nije premučao mane njihove da im radije one omrznu, a ne liječnik koji ih ozdravljaše. Neharni za sva ova liječenja, kakono mahniti od silne ognjice, bijesneći na liječnika koji ih bješe došao liječiti da li je uprav čovjek koji može umrijeti ili je nešto više od čovjeka te ne može umrijeti. Njihove riječi spoznajemo u Mudrosti Salamunovoj: Na smrt najsramotniju, vele, osudimo ga. Iskušajmo ga: jer po njegovim riječima ima tko će se brinuti za njega. Ako je uistinu Sin Božji, neka ga izbavi.

r. 3. »Quia exacuerunt ut gladium linguas suas«: Naoštriše kakono mač jezike svoje. Neka ne govore Židovi: Nijesmo ubili Isukrsta. Jer ga zato predadoše sucu Pilatu da bi se činilo kao da oni nijesu krivi smrti njegovoj. Jer kad im reče Pilat: Vi ga ubijte, odgovoriše: Nama nije dopušteno ubiti ikoga. Bezakonje zlodjela svojega hotijahu svaliti na suca čovjeka, ali zar mogoše prevariti suca Boga? Što učini Pilat, u tomu baš što učini imao je poštogod dijela: ali ako ga isporedimo s njima, bio je kriv mnogo manje. ...Ali ako je on kriv što učini preko volje: zar su nevini, koji ga prisiliše da učini? Nipošto. Nego on izreče protiv njega osudu i zapovjedi da ga propnu, i on ga donekle ubi, ali uistinu vi ga, Židovi, ubiste. Kako ubiste? Mačem jezika; jer naoštriste jezike svoje. I kad pogubiste nego kad vikaste: Propni, propni?«

4. Kritika sv. Jeronima.

Ovakovo Augustinovo tumačenje Sv. Pisma i ako nije pisano elegantnim latinskim jezikom — sv. Augustin pisao je tvrdom afrikanskom latinštinom — ipak je snažno djelovalo na njegove savremenike, a još i danas predmetom je udivljenja. Dubina misli, ozbiljne opomene koje uvjeravaju, vatrene riječi koje zanose, figure pune munje i groma koje zastrašuju, a nadasve onaj žar ljubavi koji provejava iz svake riječi i grije srca: sve to neodoljivom silom utječe na čitaoca kao što je utjecalo na prve Augustinove slušaoce u hiponskoj starodrevnoj katedrali. Narod je stajao potresen, kako svjedoči Kasiodor i više puta i vanjskim načinom dao oduška svom uzbuđenju. Utjecaj Augustinovog tumačenja iskusio je na sebi sv. Fulgencij. Dok je on još provodio mlitav život čitao je jednom zgodom razlaganje sv. Augustina o ps. 36., gdje je govor o općem sudu, koji je Augustin živim bojama opisao. To je na Fulgenciju tako djelovalo da je promijenio život.

Međutim sv. Augustin našao je oštrog kritičara svoje egzegeze; kritičara posvema dorasla njemu, jednog drugog velikog učenjaka i sveca, savremenika Augustinova: sv. Jeronima. On zamjera Augustinu što pri svom tumačenju nije imao pri ruci kritični tekst Biblije (od samog Jeronima priređen). Spočitava mu što zanemaruje literalni smisao, a iznosi samo alegorični i mistični. U njegovim tumačenjima Psalama ima dosta toga što se ne slaže s drugim tumačiteljima, a ima i nekih neispravnosti, netačnosti. O tom sv. Jeronim piše sv. Augustinu u jednoj poslanici ovako:

»Ako u Evanđelju i knjigama proroka ljudi opaki nalaze što se trude pobijati, zar bi se ti čudio da u tvojim knjigama, a osobito u tumačenju Pisma, koje je vrlo teško razumjeti, neke stvari rekao bi čovjek da se ne sudaraju s ravnim pravcem? A ne velim ovo kao da već držim za ukorna nekoja od tvojih djela, jer se nikad nisam ni bavio čitanjem istih, niti ih mi ovamo imamo, izvan knjige tvojih »Solilokvija« i nekih Objašnjenja Psalama, koja kad bih htio pretresati; mogao bih dokazati, da se ne

s l a ž u, neću reći s mojim mišljenjem, jer sam ja ništa, n e g o s t u m a č e n j e m s t a r i h g r č k i h u č i t e l j a.«[11]

Čini se, da je i sv. Augustin podvrgao kritici neko tumačenje sv. Jeronima o sporu među sv. Petrom i Pavlom na I. jerusalemskom koncilu. Bar je kolala po istoku jedna poslanica pod imenom sv. Augustina, a u kojoj se prigovara Jeronimu, da nije točno tumačio tekst poslanice Galaćanima, u kojoj sv. Pavao govori ob onom sporu.

Jeronima je to silno upeklo. Svijestan svojeg dubokog poznavanja Svetog Pisma nije trpio, da mu itko prigovara na tom polju. I sa svim svojim vatrenim južnjačkim dalmatinskim temperamentom napisao je oštru poslanicu protiv Augustina. On je Augustina visoko cijenio kao teologa i filozofa, također kao biskupa, ali nije dopuštao, da Augustin kritikuje njegov biblijski rad, pogotovu jer je Augustin bio mnogo mlađi od Jeronima. Zato ga i nazivlje Jeronim u jednoj poslanici: »Moj po biskupskom dostojanstvu oče, a po godinama sine«. Evo kako dosta temperamentno Jeronim piše Augustinu:

»Neki moji domaći, a sudovi Isukrstovi, kakovih ima vrlo mnogo u Jerusalemu i u svetim mjestima, dodavahu da nisi prostosrdno postupao, nego da si išao za hvalom i govorkanjem ljudi, e stečeš nešto malo slave kod svjetine te s mene dodješ na veći glas: neka mnogi doznadu da ti pozivaš a ja da se bojim; ti da pišeš kao učen, ja da mučim kao neuk; i da sam napokon našao onoga koji će umučkati moju brbljavost i učiniti joj kraj. Ja pak, da iskreno ispovjedim, ne htjedoh odgovoriti dostojanstvu tvome, prvo stoga što stalno ne vjerovah da je ono tvoje pismo, ni da ti je mač, kao što o nekima veli pučka poslovica, namazan medom; drugo stoga što gledah da se ne reče da bezstidno odgovaram biskupu s kojim sam u crkvenoj zajednici, i da kudim štošta u poslanici svoga kudioca, osobito kad cijenim da je nešto u njoj krivovjerno; najposlije i zato da se ti s pravom ne bi potužio i rekao: Ama što? Kao da si vidio moj list i spazio u potpisu znakove ruke tebi poznate, tako lasno vrijeđaš prijatelja i na nj bacaš sramotu tuđe pakosti.

---

[11] Izabrane poslanice sv. Jeronima. Preveo i izvornim bilješkama popratio o. Ivan Marković. Zagreb 1908., II. sv. Posl. 52, str. 154.

»Dakle kako sam ti već prije pisao, ili mi opremi istu poslanicu svojom rukom potpisanu, ili se prođi dosađivati starcu sakrivenu u ćeliji. Ako li pak hoćeš ili da se vježbaš ili da svoje znanje na vidik iznosiš, traži ljude mlade, rječite i odlične (kakovih se kaže da ima premnogo u Rimu) koji će moći i smjeti s tobom se ogledati i što se tiče razlaganja Svetog Pisma, s biskupom se natezati u jednakom radu. Ja nekadašnji vojnik izsluženi treba da hvalim pobjede i tvoje i tuđe a ne sam nanovo da se bijem iznemoglim tijelom. Traži, velju, druge ljude: jer ako bi me često poticao da ti odgovorim, ne bih htio da se sjetim onoga što se pripovijeda o Kvintu Maksimu, naime, da je svojom strpljivošću svladao vatrenu mladost Hanibalovu... Nemoj da smo vidjeti djeca koja se bore i ne dajmo uzroka svojim prijateljima ili protivnicima da se prepiru jedni s drugima...

»Kazat ću ti opet što mislim: izazivlješ starca i podbadaš onoga koji muči; bi rekao da se veličaš znanjem. Ne pristoji se pak mojim godinama da se o meni misli da zavidim onome kome sam dužan više dobra željeti...

»S Bogom, premili moj prijatelju, po godinama sine, po dostojanstvu oče; i pazi na ovo što te molim: što mi god pišeš, gledaj da meni najprvo dodje u ruke.«[12]

U toj biblijskoj prepirci tko je imao pravo: Augustin ili Jeronim?

Gdje se ta dva tako snažna diva među sobom prepiru, gdje ta dva tako sjajna veleuma i velika sveca jedan drugome predbacuju, da nije točno protumačio biblijski tekst: mi sitni ljudi treba da se sa strahopočitanjem povučemo na stranu i da se ne usudimo kazati tko ima pravo.

---

[12] Iz poslanice 52, po prijevodu o. Markovića, str. 151. i d.

Philosophia perennis — od sv. Augustina do danas.

Posvećeno predstavniku savremene kršćanske filozofije Joseph-u Geyseru.

Dr. S. Zimmermann.

Već samo jedan sintetički pogled na historijski razvoj filozofije objasnit će nam aktuelno značenje sv. Augustina u savremenoj filozofiji, a napose će nam pokazati — da to unapred naglasim — u kome se smislu može opravdano izreći, da od Augustinove filozofije zavisi bit' il' ne bit' kršćanske religije.

Razni filozofski sistemi počevši od Platona i Aristotala, uza svu promjenljivost u historijskom svome razvitku, održali su zajednički kontinuitet u traženju nečesa što je nadiskustveno ili metempirijsko ili metafizičko. Duh se ljudski nije zaustavio na granicama osjetilnog iskustva, nego se uspinjao i preko njih: ne bi li se kako vinuo do sigurnog ili istinitog saznanja u onim pitanjima, koja obuhvataju iskustveni svijet univerzalno, u jedinstvenoj cjelini. Neugasive pobude za takova pitanja nastajale su iz samog promatranja svijeta u njegovoj cjelini: nenužnost ili kontingentnost, uređenost i druge općene pojave u svemiru nametale su pitanje njegove zavisnosti od bića, koje postoji nezavisno ili nužno ili samoodsebno, koje svemiru postavlja umni poredak, i koje mi zovemo Bog. S odgovorom na ovo pitanje određen je i položaj čovjeka u svemiru. A čovjekov duševni život, kao sastavni dio iskustvenog svijeta, upućivao je opet na pitanje o nematerijalnoj eksistenciji životnog principa, čovječje duše.

U ovom je svome metafizičkom stavu izgrađivao filozofski duh razne sisteme tečajem filozofijske historije tako, da

su im neki elementi ostali trajno zajednički. I upravo s obzirom na ovu zajedničku upravljenost na metafizičko saznanje, dobila je filozofija od Steuchusa (1540.) nađeni i od Leibniza usvojeni naziv »philosophia perennis«.

Napose je tim nazivom označena skolastična filozofija, sa svojom vlastitom metafizikom — zapravo i uglavnom sa onom metafizikom, koju je u oslonu na Platona koncipirao sv. Augustin, a većma u oslonu na Aristotela sv. Toma Akvinski.

Ako sad odmah izustim ime Kanta, naglasio sam time onaj historijski preokret, gdje se novovječna filozofija stala razvijati u smjeru negacije metafizike.

Odonda se Kant smatra »razaračem« metafizike, ne samo Leibniz-Wolfove racionalističke ili čisto pojmovne, nego svake racionalne, spekulativne ili teoretske metafizike. Ali — i to Kant naročito podvlači već u Predgovoru k 2. izdanju »Kritike čistog uma« — namjesto teoretske ili spoznajne ostaje nam još praktička metafizika. »Ja sam napustio znanje, da ustupim mjesto vjerovanju«. S ovim je klasičnim riječima obilježio Kant svoje gledište na metafiziku: ona je kao znanost nemoguća, a kao postulat praktičnog uma održiva i nerazoriva. Dokazivati se eksistenciju Božju ne može, a dakako ni pobijati, dakle i nema teoretskih ateista. Bog je praktički, zapravo etički postulat, prema kome ne možemo biti indiferentni, jer takav je indiferentizam »otac kaosa i tmine«.

U duhu ovog voluntarističkog subjektivizma Kantovog inspirirana moderna ili t. zv. modernistička filozofija stoji i danas u izravnoj opreci sa skolastičkom metafizikom. Otuda je sad razumljiva i aktuelnost sv. Augustina.

Istaknem li još, da u pomenutoj opreci dolazi u pitanje teodiceja i psihologija, dakle eminentno metafizička pitanja o Bogu i o duši, očita je veza i sa kršćanskom religijom, koja u odgovoru na ova pitanja nalazi filozofijske osnove za svoju ideologiju. U tome se smislu može skolastička metafizika, koliko ju usvaja kršćansko učiteljstvo, nazivati i »kršćanska filozofija«.

Da prikažemo u cijelosti njezino današnje stanje, trebalo bi dašto sustavno pregledati sve one radove, koji su u posljednje doba nastali s jedne i druge strane. Umjesto toga, mi ćemo sebi staviti u zadatak, da položaj kršćanske filozofije u današnjici osvjetlimo prikazom njezina najistaknutijeg predstavnika — Josepha Geysera.



Geyser je priznato najoštroumniji i najplodniji pisac savremene skolastike. Šezdesetom rođendanu njegova u službi istine požrtvovno provedena života, učenici, saradnici i poštovaoci širom svijeta daruju mu monumentalno djelo »Philosophia perennis« (Festgabe Joseph Geyser zum 60. Geburtstag. Regensburg Habbel 1930.)

Danas, 28. augusta, kad ovo pišem i kad toliki poklonici duha ljudskog, koji su živote svoje posvetili traženju istine, slave spomen na ovaj dan ispred 1500 godina, kad je sv. Augustin, razriješen tjelesnih prepona, ugledao Vječno Svjetlo, — spominjati Geysera znači podići glavu i uznosite svijesti gledati na činjenicu, da philosophia perennis iza tisućupetsto godina i danas živi, da je ona i danas, jer je vazdašnja, ostala neugasiva luč, koja nad ponorima ljudskog neznanja ukazuje na Put, Istinu i Život.

Pa kad žalim, što prošle godine uslijed bolesti nijesam mogao da svome naboljem učitelju, po njegovoj želji, doprinesem svoj udio u spomen-djelu njemu prikazanom, odužujem se evo bar time, da se poklonim Geyserovu filozofskom duhu u vezi s pietetom prema prvom filozofu kršćanstva, sv. Augustinu.

Jer kad sam na *jubilarnoj komemoraciji*, koju je u slavu sv. Augustina priredila Jugoslavenska Akademija, prikazao Augustinovo filozofsko naziranje na svijet i život — naziranje koje sustavno sačinjava bazu kršćanske ideologije — osjećam se danas ponukan, da od one za nas davne prošlosti, kad je sv. Augustin postavio filozofijske temelje kršćanstvu, skrenem pogled na savremenu živu snagu filozofskog duha, napose u njegovu predstavniku Josephu Geyseru.

Da ova veza nije izrečena samo kao poenta nekog panegirika, nego da je stvarno osnovana, proizlazi ne samo

iz opsežnosti Geyserovih publikacija, nego iz kritički samostalne i stvaralačke njegove snage, koja se orijentirala prema klasičnoj grčkoj ili ispravnije augustinsko-tomističkoj filozofiji. I tu sad otpočima karakteristika Geyserovog filozofskog stajališta. On ga sam precizno određuje u Predgovoru djela »Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur« (1915). Korjenje skolastike nalazi se, kaže on, u Aristotelovoj filozofiji. Nemoguće je dakle ovoj pripadati, a one se odricati; pa zato ne mogu i ne smijem da otklanjam naziv skolastika, i ako znam da mi je takav naziv nepriličan. Koji imadu sumnjivo poznavanje skolastike, obično me smatraju ekstremnim skolastikom. A skolastici nalaze u mojim spisima koješta, što nije u skladu s nazorima sredovječne skolastike, te im se pričinja kao neko približavanje modernim smjerovima. Za one prve manjka u mojim radovima istraživalačka samostalnost, a drugi zapažaju u njima i suviše samostalnosti. I tako između Scile i Karibde ne znam što da sebi bolje savjetujem, nego da bezobzirce na lijevo i desno proslijedim putom, koji mi naučenjačka savijest označuje pravim. Osvjedočen sam pako, da će prvo spomenuti ocjenjivači moga rada, nakon što se pobliže upoznadu s njim i sa skolastikom, ne samo priznati da moj rad nije tek nesamostalno preuzimanje sredovječnih nazora, nego će možda na svoje začuđenje uvidjeti, da se u njihovim spisima i teorijama nalazi više skolastike no što oni i slute. A druge svoje ocjenjivače moram zamoliti, da pokraj kulta tradicije ustupe mjesto znanstvenom napredovanju, jer i ako je istina samo jedna, spoznaja istine više manje historijski je uslovljena, te iziskuje ekstenzivno i intenzivno usavršenje.

S ovim je riječima autentično obilježen Geyserov položaj unutar skolastike. Na redu je da ogledamo, koliko je po Geyserovom filozofskom radu spoznaja istine usavršena.

Čini se, da bi za to najprije trebalo fiksirati kriterije. Možda bi trebalo definirati i sam pojam filozofiranja. Ali najbitniji uslov za ocjenu Geyserova filozofskog rada leži svakako u vlastitoj sposobnosti teženja za istinom. Tko u dno duše svoje ne nosi usađenu potrebu, da kroz čitav svoj život promatra svijet u cjelini, pitajući za njegovo opstojanje i narav, taj niti je ikad šta znao za filozofiju, niti može s pravom o Geyseru išta govoriti. Tko ne priznaje, i to po vlastitim dušev-

nim patnjama, da u tome promatralačkom stavu, kojim počima filozofiranje, izniču pitanja, kojih se duh ljudski nikad ne može odreći — taj niti ima interesa za osnovne životne probleme, niti poznaje historiju čovječanstva po idealnoj njegovoj kulturi, a niti je podoban izricati suda o jednom filozofskom radniku. Ne može ikoji botaničar ili kemičar i bilo koji prirodoslovac, kako je već Kant naglasio, dati odgovora na pitanje: da li svijet postoji sam od sebe ili ne? A na alternativnom odgovoru toga pitanja dobiva svoje opravdanje ateizam odnosno teizam.

Prirodne dakle nauke sa empirijskim svojim saznanjem ne mogu nadomjestiti potrebu metempirijske ili metafizičke spoznaje, koja upravo i sačinjava sadržinu filozofskog naziranja na svijet. A zajedno s time i naziranja na život, jer ne samo što je s teističkim i ateističkim stajalištem povezano i dvostruko međusobno oprečno gledište na odnos čovjeka prema svijetu, nego i sam čovjek kao sastavni dio svijeta postaje metafizički problem: da li je konstitucionalno samo produkt materije, ili je čovjek spiritualna ličnost sa sposobnošću nematerijalnog života? Da i ovaj psihološki problem ulazi u integralni sastav metafizike, proizlazi već iz činjenice, što ga nalazimo na svim stranicama historije filozofije.

Tko bi dakle antimetafizički svoj stav usvojio kao omiljelo gledište u ocjenjivanju Geysera, nije se dovinuo ni filozofskom, a još manje objektivno kritičkom duhu. Tko bi opet i dopustio mogućnost zastupanja metafizičkog smjera u filozofiji, a iz nefilozofskih bi razloga odricao pravo na opstanak određenoj, recimo baš skolastičkoj filozofiji, nije naučenjačku istinoljubivost sačuvao ni prema historiji filozofije. A takav ne može reći, niti da poznaje savremenu filozofiju; jer kako su odgovori na osnovna filozofijska pitanja alternativni, tako se i filozofija u sistematskoj svojoj izgrađenosti oduvijek pa i danas orijentira za metafiziku i protiv nje. Sva moderna filozofija u glavnom svome obilježju i nije drugo nego izravno ili neizravno nastojanje u oba suprotna smjera. Uviđanje te činjenice spada također u prvotne uslove za poznavanje Geysera.

Osim ovih specijalno filozofskih kriterija za ispravno i potpuno prosuđivanje Geysera, dolaze u obzir i općeno nauče-

njački momenti, prilagođeni filozofiji. Hoću time u prvom redu reći, da se Geyserov rad u cjelovitom sklopu današnjeg, pa i prošlog (koliko je tu moguća prošlost) filozofskog stvaranja može prosuditi samo na osnovu svestranog poznavanja filozofske literature. I tek nakon što su sva pitanja postavljena na pravo mjesto, nakon što je u malne nedohvatnom njihovu nizu uočena povezanost, nakon što su u svim pitanjima poznati svi dosadašnji nazori, i nakon što je o svima njima stvoreno kritičko mišljenje, koje pojedini filozof zastupa u sustavnom spoju sa vlastitim gledanjem na svijet i život — tek nakon i na osnovu svega toga dobiva Geyser izrazitu filozofsku svoju fizionomiju. Na njoj neće biti sporedne važnosti ni oni momenti, koji rese svakog naučenjaka. Da ih odmah napomenem: kod Geysera nema tražene frazeologije sa mutnom terminologijom i ako je spekulativan i čestokrat vrlo koncizan, u njega nema one fantazije koja šara preko čitave logike, nema umovanja na račun volje i čustvovanja. On je jasan kao svaki skolastik — i to mu je na čast —, ide korak za korakom sigurno se održavajući u svojoj poziciji, pravedan prema svakome, jer istinoljubiv, a samostalan kao kritički mislilac.

Tek iza ovih premisa imali bismo da pristupimo crtanju Geyserova portreta, na kome bi se odrazile barem glavne njegove značajke. A za taj posao, i ako nam osnovicom služe sama Geyserova djela, treba da u njima pronađemo one glavne smjernice, na kojima se opredjeljuje filozofsko istraživanje. Već je uostalom i spomenuto da je u pitanju sadržaj, a možda i sam opstanak metafizike.

Upravo ova riječ »opstanak metafizike« neposredno nas primkla Geyserovom umovanju. Izrazom »neposredno« neću reći, da problem o mogućnosti metafizike nalazimo kronološki na početku Geyserovog filozofskog rada. U tom smislu došla bi u obzir doktorska njegova disertacija iz g. 1897. koja obrađuje psihološku temu (»Über den Einfluss der Aufmerksamkeit auf die Intensität der Empfindung«), te je nastala pobudom Külpeovog referata na internacionalnom psihološkom kongresu (1896). Godinu dana pred tim objelodanjena je u Philosophisches Jahrbuch prva njegova rasprava, o pojmovima gibanja i mirovanja. I kad bismo još dalje htjeli genetički da potražimo izvore Geyserova filozofiranja, našli bismo ih na rimskoj Gregoriani,

gdje je kao pitomac Germanika upoznao prve trake skolastičke filozofije. Šteta je da od samog Geysera dosad nemamo podatke o filozofskom njegovu razvijanju, ali svakako je već početna škola u Rimu povoljno utjecala na dalnju njegovu aktivnost. U toj je školskoj izobrazbi stekao prije svega pravilni način filozofiranja: naučio je da treba imati jasne pojmove, da treba precizno postaviti svako pitanje, naučio je gdje i kako treba distingvirati, a pogotovo kako se u formi argumentacije ima kritički ocjenjivati pojedine filozofske nazore. Dakako, skolastička tradicija u toj prvoj školi bila je rigorozna, a upoznavanje savremene filozofije iz didaktičkih razloga sasvim kompendiozno. Ostavivši Rim, Geyser je filozofski svoj studij nastavio u Münchenu, gdje je i danas dočekao svoj jubilej, kao nasljednik Georg Graf Hertlinga i Clemens Bäumkera.

Ovu bi historijsku digresiju trebalo još upotpuniti time, da pronađemo prve komponente kasnijeg Geyserovog konstruktivnog rada. Držim da se taj rad odvijao u dva smjera: revizija tradicionalne i kritika savremene filozofije, dakako u organskoj cjelini sa njezinom historijom. Geyser je od skolastičke filozofije upoznao svu problematiku na pojedinim njezinim područjima, a napose skolastičku metafiziku. Teodiceja nauka o Bogu, bila je u peripatetičkom duhu »prva filozofija«. Uz nju je druga metafizička grana: racionalna psihologija ili nauka o duši. Na oba ova područja — a jednako i na drugima (u kozmologiji i u etici, a pogotovo u noetici) — imade mnoštvo pitanja, o kojima je stara skolastika iznosila svoje nazore bez ikojeg obzira na novija strujanja u filozofiji, ili barem bez dovoljne kritike tih nazora. Reformatorske potrebe osjećali su pojedinci već nakon enciklike »Aeterni patris«. Da i ne spominjem pojedinosti, klasičan je primjer kako su talijanski skolastici (Tongiorgi, Palmieri . . .) pokrenuli pitanje o izlaznoj točki noetike, t. j. o mogućnosti sigurne spoznaje (proti skepticizmu) — pitanje koje se još i nedavno postavilo na prvom internacionalnom tomističkom kongresu u Rimu. Kleutgen, Gutberlet, zatim Mercier i Gemelli, pa sve veći broj skolastičkih mislilaca označuju one puteve, kojima se razvijala neoskolastika, postavivši sebi u zadatak, da kritički poveže nova et vetera. Na izvedbi toga zadatka sarađuje i Geyser, nesumnjivo kao najjači mislilac.

Pitamo li se sada: koja su to »nova et vetera«? — odmah ćemo se time vratiti prije spomenutoj tvrdnji, da je Geyser svu filozofijsku svoju pažnju obratio problemu o mogućnosti metafizike.

Metafizika — u glavnom o Bogu — sačinjava »staru« filozofiju. A već je sa Kantom otpočela »nova« filozofija, koja znači negaciju metafizike. U drugoj polovici prošlog stoljeća, iza perioda materijalističke i pozitivističke filozofije, kultiviranje Kanta razišlo se u raznim smjerovima, kojima je zajednički stav prema staroj metafizičkoj filozofiji. Pa ako on i ne znači negaciju metafizike i u praktičnom smislu, jer spomenuh, da je Kant zabacio teoretsku metafiziku za to, da ustupi mjesto praktičkoj »vjeri« — svakako je *za sve kantovce izgubila metafizika znanstveno spoznajnu vrijednost*. Taj je princip postao i osnovicom »modernizma«, koji se do danas održava u raznim »iracionalističkim« metafizikama.

Ovdje mi se sada neizostavno nameće zadatak, da objašnjenjem pojma racionalne i iracionalne metafizike karakterišem položaj između skolastičke filozofije, napose Geysera, i njoj suprotne savremene filozofije.

Po Aristotelovom i staroskolastičkom shvaćanju metafizika ili prva filozofija znači nauku o bitku uopće i o prvom uzročniku svega bitka — o Bogu. (Zapravo spada ovamo i nauka o spoznaji bitka ili noetika.) U ovom je fiksiranju predmeta metafizike bio mjerodavan najviši stepen apstrakcije od empirijske zbiljnosti. Za novije pako skolastičko shvaćanje metafizike odlučivao je noetički kriterij o granicama našeg saznanja, tako da se metafizičkom ili metempirijskom spoznajom označuje ne samo filozofijska nauka o Bogu, nego i t. zv. prirodna filozofija, obuhvatajući kozmologiju i psihologiju. Međutim od presudne je važnosti činjenica, da je ova metafizika »racionalna«, intelektualna ili razumska, t. j. da pretendira na *misaonim ili logičkim saznanjem stečenu sigurnu i istinitu spoznaju*.

S obzirom na ovu i ovakovu metafiziku proglasio je Kant agnosticizam. Opravdanje tog proglasa osnovano je u čitavoj »Kritici čistog uma«, pa zato je skolastičkoj noetici — da uz-

mogne održati metafizičku svoju poziciju — stavljeno prvenstvo u zadatak, da ovu osnovanost kritički preispita.

I sada dolazi kod Kanta zaokret od teorije na praksu, od racionalnog spoznanja na područje iracionalnosti, obilježeno izrazom »vjerovanje«. Već je Rousseau prenesao metafizičku funkciju na emocionalnu i volitivnu sferu, a Kant je metafizici podao isključivo etičku sankciju. U tome je smjeru nastala ne samo liberalna protestantska teologija, i potkraj prošlog stoljeća razmahani pokret za moral bez religije, nego i današnja filozofska nastojanja za konstruiranjem iracionalne metafizike.

Uglavnom je svim ovim strujama zajednička tendencija proti intelektualizmu. Život se ne može racionalno ili pojmovno shvatiti, jer je racionalno samo »shema« iracionalnoga kako kaže marburški religijski filozof Rudolf Otto (»Das Heilige«) —; može se tek iracionalno dohvatiti, ili — kako Emil Lask kaže — obuhvatiti. Zato i ne postoje religijski pojmovi (Begriffe), nego samo »Ergriffenheit vom Göttlichen«. I filozofija nije istraživanje istine, nego davanje značenja (Deutung) životu, ona je izraz kulturno historijske epohe i lične individualnosti. Jednako je i u religiji: postoje samo religijski tipovi i »forme života« (Spranger). Uopće nema apsolutnog naziranja na svijet, uči Müller-Freienfels, izraziti tumač filozofije intuicionizma i života, u smislu Nietzsche-a i Bergsona. No i svima drugim filozofima iracionalizma (na pr. Nicolai Hartmann, Max Scheler) zajednički je aksiom, da nema racionalne podloge vjerovanju i religiji: a to upravo i jest Kantov metafizički i religijski agnosticizam!

Prikazavši ovako današnje stanje filozofiranja — koje Rickert zove »modnim strujanjem« — stavljeni smo ispred problema o mogućnosti racionalne metafizike. »Vrata metafizike ne otvaraju se onome, kaže Külpe, koji pokušava da njezinu posadu zaskoči kriomčarskim putevima, kao što je intuicija, intelektualno zrenje i kojekakve mistike, nego samo onome, koji u otvorenom, časnom boju pristup k njoj osvoji i sebi osigura.« A za intuitivnu metafiziku Bergsonovu kaže: »Ako i postoji takova metafizika, znanost, koja je upućena na ispitivanje i kontrolu, na metodičko istraživanje i kritiku — ne može da bude.« Ovaj odriješiti sud osnivača induktivne metafizike navodim kao dokaz svoje tvrdnje, da je sva suprot-

nost unutar cjelokupnog današnjeg filozofiranja usredotočena u problemu o spoznajnoj mogućnosti metafizike.

Uslijed svega toga osjetila se i u najnovijoj skolastičkoj filozofiji prijeka potreba, da se ispitaju osnovi saznanja: u jednu ruku psihološkim putem, a u drugu kritičkim ili noetičkim. Na ovome se drugom putu dolazi do pitanja, koje je sudbonosno ne samo za opstanak metafizičke, pa i čitave filozofije, nego i sve znanosti: pitanja o vrijednosti spoznaje, koliko ona nije samo opažajno nego i misaono strukturirana. Na ovo će se pitanje osloniti odgovor o dosegu ili granicama naše spoznaje: da li je ona ograničena na opažajni ili empirijski ili pojavni (fenomenalni) svijet, ili se na logičku našu sferu mogu opravdano svesti i metempirijski ili metafizički problemi.

Zato je Geyser zahvatio punom svojom istraživalačkom snagom u nauku o spoznaji ili noetiku. Sada, u zaokruženoj ovoj slici o Geyseru, nije moguće iznositi sve detalje ogromnog njegova rada, nego ćemo se zaustaviti samo na općim opažanjima.

Problem istine, kojim je već sv. Augustin otpočeo svoje filozofiranje, i Geyseru je najvažniji zadatak. Upravo preko toga problema, rekoh, prelazi raskrsnica dvaju idejnih svjetova, skolastičkog i antimetafizičkog. Dosta je da samo podsjetim upućene u filozofiju, kako od Protagore do danas subjektivizam u raznim varijantama zastupa relativnu ili antropološku vrijednost spoznaje, dočim Aristotelov i skolastički objektivizam dokazuje njezinu objektivnu vrijednost. U problemu pako realnosti spoznajnih objekata razilaze se svi idealistički sistemi od skolastičkog realizma. Kad je dakle u pitanju metafizička vrijednost naše spoznaje, onda se u prvom redu ima raščistiti objektivnost i realnost sudova i pojmova. Dakako, ovaj je dio noetike zavisan od psiholoških rezultata u istraživanju našeg saznanja. Senzualistički empirizam, koji sposobnost saznanja reducira na osjetljivost ili senzitivnost, eo ipso odriče i samu opstojnost pojmovnog ili apstraktivno stečenog znanja. Zato će objektivistički noetičar za uspješno održanje svoga stajališta na prvom mjestu voditi računa o psihologiji mišljenja. Tako se eto već otvara sistematska zavisnost pojedinih problema. Zato Geyser, da bude noetičar, a po noetici i

metafizički filozof, najprije postaje psiholog, sa naročitim interesom za misaone doživljaje.

Još u okviru noetike, i već se otvara vidik na metafiziku. Kad se ispostavi, da se medju pojmovnim objektima nalaze realne biti, ili — da Kantovskom terminologijom kažem — da je naša spoznaja ne samo osjetilno pojavna, nego noumenalne vrijednosti, dolazi u pretres specijalno pitanje o vrijednosti kauzalnog principa, na koji se oslanja metafizika, polazeći od izvanjskog svijeta k Bogu kao njegovu uzročniku, a od unutrašnjeg svijeta ili svijesnog života k njegovu izvoru i nosiocu, duši. Zato Geyser najveću pažnju posvećuje problemu kauzalnosti — sve do danas, te je i zadnje, jubilarno njegovo djelo upravo tome problemu posvećeno. Jer u njemu se (kako mi je Geyser i sam prošle godine u razgovoru spomenuo) rješava udes savremenih filozofskih naziranja. U toliko naime, što savremene tendencije za uspostavom neke iracionalističke ili »modernističke« metafizike, traže sebi izlazište napose u negaciji metafizičke vrijednosti kauzalnog principa.

Ponad svih ovih sistematskih predradnja izdiže se Geyser kao metafizičar, dakle kao sintetički filozof. Empirijska psihologija, obuhvativši sva područja jastvenog doživljavanja, dovela ga k samom problemu jastva, t. j. k metafizičkoj psihologiji, koja od usebno opažajnog (empirijskog) ili svijesnog života pomoću načela uzročnosti izvodi opstanak i narav jastvenog subjekta, duše. Uz psihologiju, Geyser je svojim radom obuhvatio i drugu — upravo »prvu« — metafizičku granu, teodiceju. Osobito se zanimao za moderne religijske nazore (te mi je pred osam godina pisao, da se bavi filozofijom religije, jer je ona sada toliko aktuelna.) Nizom kritičkih djela Geyser je i na tome području postavio temeljno kamenje.

I sad bi napokon bilo na redu, da Geyserove radove pojedinačno ogledamo. To bi značilo, da se kod pojedinih problema zaustavimo i da ih osvjetljujemo u vezi sa Geyserovim nazorom. Dašto, takav bi posao daleko premašio predviđeni okvir ovog referata. Već sam popis njegovih djela (koji donosi »Philosophia perennis« u 2. svesci str. 1200) ukazuje na ogromni i preko trideset godina neumorni rad ovoga duševnog velikana. Podatke za jednu potpunu studiju o Geyseru mogla

bi nam pružiti i razna godišta »Bogoslovske Smotre«, gdje sam od vremena na vrijeme upozoravao na Geyserova djela.

Da zaključim!

Tko bi otpočeo kod sv. Augustina i pratio cjelokupni razvoj skolastike do danas, tačno do Geysera, uočio bi očevidnu činjenicu, da je philosophia perennis daleko od petrificiranja, da je nasuprot živa snaga, koja svojim progresom stoji na razvojnoj liniji duha ljudskog. Kažem »duha ljudskog« zato, jer je skolastička filozofija njegova emanacija, a nije diktat Crkvenog auktoriteta. A to je druga činjenica, koju može uočiti samo onaj tko pozna i Geysera i svu skolastiku, a ne može je uočiti, tko o filozofiji govori — bez očiju. Za takove bi bezočnike jamačno bio najjači argumenat Geyserove nesamostalnosti ili pomanjkanja slobodnog duha, da je on kojim slučajem svećenik, ali on to nije, kao što nije bio ni Platon ni Aristotel. I kašto nijedan svećenik u zastupanju filozofskih svojih nazora nije nikad apelirao na crkveni auktoritet. Na ovaj se učiteljski auktoritet oslanja »kršćansko vjerovanje« t. j. usvajanje crkvenim auktoritetom objavljene nauke (sama ova nauka zove se »vjera« u objektivnom smislu). Kritičko priznanje tog auktoriteta oslanja se dakako i u prvom redu na historijsko istraživanje o postanku i cilju kršćanstva, a filozofijski se oslanja poglavito na teizam ili afirmaciju objektivne religije. (Cjelokupni ovaj sistem umovanja, kojim je uslovljeno kršćansko vjerovanje, prikazao sam u jubilarnoj Augustinskoj svesci »Bogoslovske Smotre«.)

Problem objektivne religije nije dakle svećenički problem, nego je eminentno filozofijski problem — danas, kaošto je i oduvijek bio u historiji filozofije. Taj se problem nadovezuje na samu misao o Bogu kao ekstramundanom apsolutnom Biću, s kojim smo u osobnoj relaciji, upravo »religiji«. Da li je ova relacija realna ili ne, t. j. da li Bog realno eksistira ili ne? — s odgovorom na ovo pitanje ne da se izbjeći nikuda dalje od logičke afirmacije ili negacije: ili sam ja siguran da jest, ili sam siguran da nije Bog. Ako imadem razloga za pretpostavku nepostojanja, onda mi se tek nameće logička dužnost da ogledam razloge za opstojanje Boga. Ja dakle ne mogu ovdje drugim putem ići, nego kojim

i svako znanstveno saznanje ide — a to je traženje sigurne istine. Zar nije i Kant rekao u Prolegomena, da u metafizici ne smije biti nikakovih vjerojatnosti ili nagađanja?! A zar će moju skeptičku prirodu, koja na ovome metafizičkom području traži izvjesne odgovore u jednom ili drugome pravcu, zar će ju, kažem, zadovoljiti samo jedan novi izraz »vjerovanje«, koji se po miloj volji »iracionalnih filozofa« ispunja čas lirskim sadržajem emocionalnog doživljavanja, čas nekim moralizirajućim tiradama! Drugo je nešto psihološko objašnjavanje subjektivne religije ili religioznosti — a u tome je upravo sv. Augustin bio velikan —, a sasvim je drugo pitanje o logičkom fundiranju religije. Posao kritičkog raspravljanja o tome pitanju bilo bi veoma komotno zamijeniti fantastičkim lutanjima po maglovitim zakutcima »iracionalnosti« i onda bezbrižno izvesti »racionalnu« konkluziju, da o Bogu ništa ne znamo, nego samo »vjerujemo«, a to znači: čuvstvujemo i voljno nastojimo. A da je sasvim nepsihološki fingirati ovakav religijski psihologizam (da ga tako nazovem) na očigled najvitalnije činjenice filozofskog duha, a to je religijska skepsa, koja hoće da se prodre putem saznanja do istine — do te uviđavnosti izgleda mi da još nijesu doprli propovjednici religijske iracionalnosti.

Ovim svojim zaključkom ne ulazim još u nikoje izravno polemiziranje, jer sam prigodom Augustinove komemoracije, a u vezi sa Geyserom, nastojao, da općenito i u sustavnoj cjelini razbistrim filozofsku situaciju u prošlosti i sadašnjosti. Dakako, filozofija imade kao uvijek, tako i danas konkretne svoje oblike i pojedinačne zastupnike. A od zastupnika su jedni, koji samostalno, svestrano, objektivno i kritički najprije u sebi izrade a onda iznose svoje naziranje, dok ih također ima, koji se uz ove prve naslanjaju i u preradbama njihove nazore presađuju. Nas dalje ne zanima naučna klasifikacija pojedinih filozofa i ocjena njihova rada, jer taj posao proizlazi kao primjena onih smjernica, koje sam ovdje pokazao, i općih naučnih kriterija. Ali mnoge konfuzije, koje i danas i kod nas postoje u izloženoj problematici, a pogotovo nedovoljnost kritičkog razrješavanja navedenih problema potiče me, da resimiram dosad rečeno i da precizno odredim svaki pojam na svoje mjesto. To je tim većma potrebno, što se ne radi tek

o pojmovima čistog umovanja, nego o osnovnim pojmovima života, kulture i ličnosti.

Glavni pojam, prema kome se u suprotnosti razdvaja filozofska orijentacija, jest *misao o Bogu*, i to filozofski jasna misao o *realnom, ekstramundanom, apsolutnom i osobnom biću*. Na ovu se misao oslanja problem *o znanju* Boga, t. j. problem o eksistenciji Boga i njegovoj bîti, koliko je racionalno spoznatljiva. Ovu spoznatljivost poriče *noetički iracionalizam*. Zato na pr. Nikolai Hartmann kaže (u svome djelu »Ethik«), da opstojnost Boga ne možemo ni dokazivati ni pobijati, da o tome ne znamo ništa ni pozitivno ni negativno. Taj iracionalizam uči, da osim racionalnoga postoji *iracionalno (intuitivno) znanje*: ono prvo dohvata svoj predmet samo izvana, a drugo ulazi u njega, kako Bergson kaže (u svom Uvodu u metafiziku). — A šta je onda »Bog«? Odgovor na ovo pitanje nalazi se u iracionalnoj sferi »*vjerovanja*«. Ovaj novi noetički pojam »vjerovanja« imao bi dakle da zamijeni pojam racionalnog znanja o Bogu. Pa kako je sámo znanje o Bogu postalo iracionalno, i *Bog je ontički nešto iracionalno*: kod Schopenhauera je iskonski nagon za životom, kod Nietzschea volja za moć, kod Bergsona élan vital, a kod Kantovaca etički postulirani ideal. Tako je s noetičkim spojen i *metafizički iracionalizam*.

Suprotno ovoj filozofskoj koncepciji — kako sam već izložio — stoji *noetički intelektualizam* sa *svojom* (t. zv. *racionalnom*) *metafizikom*. Tko se na nju i ne osvrće, ne samo što nije proživio skepsku o Bogu, ne samo što se nije nikad dovinuo niti se ikad izmučio razlozima teizma i ateizma, nego taj ignorira i naučne metode, pa zato niti je filozof niti naučenjak, t. j. niti kritički poznavalac filozofije.

To je još manje onaj, koji konfundira pojmove, te na pr. noetički pojam iracionalnog »vjerovanja« — koje obuhvata doživljaje čuvstvovanja i htijenja — zamjenjuje sa pojmovima »*kršćanske vjere i vjerovanja*«. U širem smislu označuje se izrazom »kršćanska vjera« čitava institucija kršćanstva. A kako je kršćanstvo socijalna organizacija — Crkva — sa učiteljskim svojim organom, njegov se nauk naziva

također »vjera«, u objektivnom smislu. Samo je o njoj riječ, kad se na pr. raspravlja pitanje o odnosu vjere i znanosti, t. j. pitanje: da li je kršćanski nauk u suprotnosti s rezultatima znanosti. — U subjektivnom značenju izrazom »vjerovanje« označujemo pristajanje uz kršćanski nauk. Ovo je pristajanje motivirano auktoritetom crkvenog učiteljstva — a do priznanja tog auktoriteta dolazi se dakako putem umovanja, t. j. historijski kritičkog ispitivanja o ličnosti osnivača kršćanstva.

I filozofsko umovanje prethodi kršćanskom vjerovanju utoliko, što se vjerski nauk, dakle predmet auktoritativnog znanja, oslanja u prvom redu na razumsko priznanje Boga ili na teizam. Zato kršćansko učiteljstvo i usvaja onu filozofiju, koja zastupa teizam; pa u toliko se ta filozofija upravo i naziva »kršćanska«. Ona dakle nije plod crkvenog auktoriteta ili subordinacije pod taj auktoritet, nego sačinjava razumske osnove za kršćansko vjerovanje. Ona historijski doseže ispred pojave kršćanstva, do Aristotela i Platona, a preko Augustina i Tome Akvinskoga kroz skolastičku filozofiju dopire do danas, imajući svoje uporište ne samo među onim filozofima, koji u čitavom sistemu usvajaju skolastičku filozofiju, nego i među onima, koji (kao na pr. Külpe) zastupaju noetički objektivizam i realizam, dakle osnove za racionalnu metafiziku.

Zato protivnici ove metafizike eo ipso oduzimaju razumsku podlogu kršćanskog vjerovanja. Ali upravo jer su protivnici, da budu i naučno legitimirani, nije dovoljno — pa ni moralizirajućim nekim metafizikama — konstruirati naziranje o Bogu, koje oni zovu vjerovanje, nego se valja uhvatiti u mukotrpnu borbu sa čitavim sistemom alternativnih odgovora, od kojih zavisi riješenje problema o spoznaji Boga. Ako sam ja do te spoznaje došao putevima filozofiranja, a nipošto auktoritativnog saznanja ili vjerovanja — koje može tek da nadopunjuje moju spoznaju Boga —, onda protivnici ove spoznaje (zastupnici iracionalizma) ne mogu i ne smiju, da budu i ostanu filozofi, ignorirati ove puteve.

Na logičku shemu može se njihovo rezoniranje svesti ovako: Naša spoznaja imade empirijsku vrijednost, i eo ipso je Bog nespoznatljiv, t. j. nema teoretske metafizike ni ikoje

(filozofske ili pozitivno religijske) nauke o Bogu. To je prva, a druga teza glasi: U iracionalnoj psihičkoj sferi nalazi se tendencija k idealizaciji čovjekova duha; doživljavanje ove tendencije nazovimo »vjerovanje«, a idealizirani naš duh »Bog«. Dakle se iracionalističkim nazivom »Bog« označuje jedna fikcija, a izrazom »vjerovanje« obuhvata se čitavi kompleks na ovu fikciju upravljenog doživljavanja.

Na ove dvije teze kršćanska se filozofija kritički orijentira tako, da nasuprot prve premise dokazuje u noetici mogućnost metempirijske spoznaje, i eo ipso mogućnost znanja o Bogu. Proti drugoj tezi t. zv. religijske imanencije pokazuje (u teodiceji) da imade puteva, koji od racionalne skepse vode k sigurnoj eksistenciji realnog ekstramundanog i apsolutnog bića, koje zovemo Bog.

Ove moje kritičke refleksije dopuštaju mi sad napokon, da se skrušena uma poklonim kršćanskoj filozofiji, kojoj je prve temelje postavio sv. Augustin, a kojoj sa jubilarcem Josephom Geyserom i svi mi po slabašnim svojim silama stavljamo u službu svoje živote.



Znamenitost sv. Augustina.

Dr Fran Barac.

Malo iza apostolskoga doba počinje na istoku sredinom drugoga vijeka kršćanska literatura. Već oko godine 200. uspinje se ona na znanstvenu visinu sa Klementom Aleksandrijskim i Origenom. Obojica bili su predstojnici prvoga visokoga teološkoga instituta poznatoga pod imenom »Katehetska škola u Aleksandriji«. Na zapadu, gdje je grčki poznavalo sve to manje svijeta, uzela je mah kršćanska literatura iza kako je Sv. Pismo bilo pretočeno u latinski jezik i tako postalo pristupačno rimskom pučanstvu. Prvi tragovi toga prijevoda »Itala« zvanoga nahode se već u glasovitog kršćanskoga pisca Tertulijana. Sv. Ciprijan se oko polovice trećega vijeka ističe kao znameniti teolog naročito u pitanjima Crkve i Sv. Sakramenata. Pravi procvat kršćanske znanosti razvija se iza nicejskoga općega sabora u četvrtom i petom vijeku. To se doba zove »vijekom crkvenih otaca«. Među brojnim piscima nižu se tu i imena prvih velikana kršćanstva. Na istoku: Sv. Atanazije, Bazilije, oba Gregorija, Krizostom, Ciril Aleksandrijski, Teodoret Cirski. Na zapadu: Sv. Hilarije, Ambrozije, Jeronim, Vincencije Lirinski, Leon Veliki.

Ali kao sunce među velikim zvijezdama prvoga reda sja iznad svih i istočnih i zapadnih pisaca i sv. otaca: Sveti Augustin. Dok se pojedini i znameniti i veliki sv. oci i crkveni pisci zanimaju i ističu u pojedinim pitanjima filozofskih i teoloških disciplina, sv. Augustin je univerzalni genije, koji s temelja proučava i sintetički obuhvata sve što je do njega ljudski duh obrađivao. Latinska je literatura do njega više manje živjela od kapitala grčkih otaca, sv. Augustin ore nove brazde i otvara nezavisno i na svoj osebujan način nove vidike. Kršćanski pisci od Justina, Klementa Aleksandrijskog, Origena i t. d. cijene visoko staru klasičnu filozofiju, naročito onu platonske škole, i primaju od njih istinska i dobra »spermata«. Sv. Augustin po prirodi svoje nezasitne duše, koja čezne da spozna čistu istinu, da uzljubi pravu dobrotu i savršenu ljepotu, prolazi sam već kao mladić sve različne filozofske sisteme, ispituje ih, i izgrađuje u sebi vlastitu bazu, da jedamput udari temelje novoj filozofiji, o kojoj taj čas nije ni slutio. Zaustavlja se devet godina u fantastičkom senzualizmu manikejaca, da riješi problem »zla«. Razočaran neznanjem onih, koji su mu obećavali savršeno znanje, priklanja se skepticizmu srednje akademije. Ali istinski njegov duh ne može da zaglibi u negaciji istine. Analizom duhovnoga i ćutilnoga bitka konstatira Augustin zbiljnost samosvijesti i jastva. Bitak postoji. Može se spoznati. To je istina. I ona se dakle može spoznati. Augustin ostavlja i pobija sad nove akademike i svraća svoje

poglede k novim platonicima, naročito k Plotinu. I gle! Augustinu se otvaraju oči kritičkim studijem neoplatonika. On se približava čistoj istini. »Pročitavši sada te platoničke knjige, — veli on sam (Živković: Ispovijesti VII. 20.) — potaknut po njima da tražim netvarnu istinu, ja preko spoznanih stvorenja ugledah ono, što je na Tebi nevidljivo. Kao odbijen od daljnjega napredovanja ja naslutih, što mi zbog tame u duši mojoj nije dano da zagledam. Siguran sam bio, da Ti opstojiš, da si neizmjeran, a da ipak nijesi razliven po omeđenima ili neomeđenima mjestima. Da uistinu opstojiš Ti, koji si uvijek jedan te isti, niotkuda i nikako sad ovakav sad onakav. Da je sve ostalo iz Tebe, bijaše mi najjačim dokazom samo to, što opstoji«. Znanstveno je dakle Augustin spoznao istinu i njenoga početnika — Boga. Valjalo je to i priznati i iz te spoznaje izvesti praktične zaključke. Za to Augustin nije bio jošte zrio. On sam nastavlja i navodi razloge: »O tomu sam bio siguran, ali bijah odveć slab, da u Tebi uživam. Brbljao sam tako tobože kao upućen u stvar. I da nijesam u Kristu, Spasitelju našemu, tražio puta Tvoga, ne bih bio upućen, nego otpućen. Već sam naime stao željeti da me drže mudrim, a ne plakah, pun nevolje, šta više, ponosan sam bio na svoje znanje. Ta gdje je u meni bilo one ljubavi, što gradi na temelju poniznosti, koji je Isus Krist! Gdje bi me o njoj poučile one knjige? Ja mislim, da je bila Tvoja volja, da se na njih namjerim prije, nego što sam se zadubio u sv. pismo zato, da mi se u pamet usiječe, kako će one na me djelovati. Pa kad me poslije pripitome Tvoje knjige i kad pod brižnom Tvojom rukom prođu moje rane, da jasno uvidim i upoznam razliku između preuzetnosti i skrušenoga priznanja«.

Augustin eto vidi istinu — filozofska baza je tu — ali je on vjerovanjem još ne prihvaća: »bijah odveć slab« veli »da u Tebi uživam«. Nije bilo, veli, u mene one ljubavi, što gradi na temelju poniznosti. Bilo je jošte ranâ, naročito ponos i želja da ga drže mudrim, preuzetnost prevelika, da skrušeno prizna vječne istine i po njima da uravna svoje staze.

Ali pošteni istraživač istine ne miruje. On se pohlepno baca na čitanje Sv. Pisma, naročito apostola Pavla (Ispovijesti VII. 21.). Traži i nađe, da se sve što je istinitoga čitao u platoničkim knjigama nalazi i u Sv. Pismu. I mnogo više. Tu je i upozorenje na Božju milost i na činjenicu, da je čovjek sve, što ima, primio od Boga. Sv. Pismo čini čovjeka sposobnim, da stupa putem, kojim će doći do Boga, upoznati ga i ostati s Njime. — Ali čovjek ima neki zakon u udovima svojima, koji se protivi zakonu uma njegova i koji ga vodi u ropstvo zakonu grijeha? »Što će da učini jadan čovjek?« — pita Augustin na ovu poteškoću i odgovara sa sv. Pavlom: »Tko će ga osloboditi od tijela smrti ove, ako ne milost Tvoja po Isusu Kristu, Gospodinu Našemu?« (Rim. 7, 24.).

Tako je Augustin otkrio pravo čisto vrelo »Istinu, Put i Život«, da pije iz toga vrela i da više ne žeđa do vijeka. Žarka njegova čežnja za savršenom ljubavi smirila se napokon po beskrajnom milosrđu Božjem u Bogu samom i jedinom. Sam on riše upravo dramatski teške peripetije i katarzu uoči potpunoga svoga obraćenja. To valja čitati u osmoj knjizi njegovih nenatkriljenih Ispovijesti. Taj se epohalni događaj ne da ljepše predočiti.

Ovako izobraženi muž, dubokoga i izoštrenoga uma nezapamćenoga pamćenja, nježnoga, odanoga i vjernoga srca, koje iza obraćenja plamti čistom ljubavi k Bogu i Njegovoj Crkvi, muž nenatkriljene energije u umstvenom radu: stvorit će jamačno vanredna djela, ako mu dopusti boležljivo tijelo i beskrajna milost Božja. No baš ta nedohvatna ljubav Božja, što ga je pratila od dječijeg brbljanja, kako on kaže, do zlosretnih lutanja po labirintima ljudskoga neznanja i ljudskih pogrješaka, baš ta čudesna mudrost Božja odabrala je njega, kao nekoć Savla »da bude sud izabrani, da iznese ime Gospodinovo pred pogane i kraljeve i sinove Izraelove«. I to već kao pokršteni svjetovnjak a pogotovu kao svećenik i biskup.

Dvanaest golemih svezaka in folio iznosi njegov književni rad u benediktinskom izdanju. Tu su djela sadržaja filozofskoga, dogmatskoga, polemičkoga (protiv Manikeja, Donatista, Pelagijanaca), egzegetskoga, moralnog i asketskoga, pastoralnog i pedagoškoga. Ta brojna djela pisana njemu prirođenom živahnošću, klasičnom metodom a opet ne rijetko umjetničkom ljepotom, zapanjuju svojim golemim blagom ideja. U njima je sadržano kritički probrano gotovo sve blago ljudskoga umovanja do njega. Iz tih izvora lako je s nešto truda i razumijevanja iznijeti filozofske osnovice n a r a v n o g a b o g o s l o v l j a. Baš ti problemi: Može li se spoznati nadćutilno, naročito Bog, duša, veza čovjeka s Bogom, sloboda volje, problem fizičkog i moralnoga zla, pitanja su, što ih je proživljavao, ispitivao i izgrađivao Augustin prije obraćenja a usavršavao i utvrdivao poslije sv. krštenja. [Confessiones, Retractationes, Contra Academicos, De libero arbitrio, Soliloquia, De ordine, De immortalitate animae, De quantitate animae]. Rješavanjem ovih osnovnih teza (praeambula fidei) stvara sv. Augustin filozofski most za svrhunaravno uopće, a potom i za znanstvenu teologiju napose. Dašto da on tim pitanjima stroge apologetike posvećuje naročitu pažnju. Zato piše knjigu De fide rerum, quae non videntur i odmah zatim De vera religione i De utilitate credendi. Očito je da sv. Augustin u svim ovim djelima stvara pilastre za k r š ć a n s k u f i l o z o f i j u i a p o l o g e t i k u. Dodajmo k tomu grandiozno djelo De civitate Dei: gledamo pred sobom prvu za ono doba savršenu a p o l o g i j u k r š ć a n s t v a u prvih deset knjiga, dok se u ostalih dvanajst crta gigantskim linijama f i l o z o f i j a l j u đ s k e k u l t u r e uopće. Kritičkim svojim duhom i vizionarskim pogledima stvorio je sv. Augustin ovim filozofskim, retrospektivnim i profe-

tičkim djelima — u doba rasula klasične kulture i na vidiku novih barbarskih u budućnosti kršćanskih naroda — prvu ideologiju kršćanstva.

Ali s tim nadčovječnim radom nije svršeno naučno djelovanje sv. Augustina. On prvi obraduje, sistematski i spekulativno, najteže katoličke objavljene istine. Tu se nižu zaredom glavnija djela: Enchiridion sive de fide, spe et caritate, 15 knjiga de Trinitate, De unitate Eccliae, De baptismo (nauk o Crkvi i Sv. sakramentima), De natura et gratia, De gratia et libero arbitrio, De praedestinatione sanctorum, De dono perseverantiae. S ovim je djelima sv. Augustin osnivač spekulativne i sistematske dogmatike baš u najtežim teološkim pitanjima. Njegov nauk u ovom i ostalim brojnim djelima je u jezgri osnova čitave bogoslovije. Naročito prijeporni za ono doba nauk o milosti, koji mu je stekao predikat »Otac milosti«. Dostojan titul za onoga, koji je primio nedoglednih milosti Božjih, ali koji se i odužio kršćanstvu time što je i najtočnije izložio nauk Crkve o milosti.

O ostalim egzegetskim, moralnim i pedagoškim djelima ne spominjemo ni slova, pored sve njihove velike znamenitosti i trajne vrednoće. I ovaj sumarni, savršeno nepotpuni pregled dostaje za cilj ovog slabog prologa za tako veličajnog muža.

Kolike su znamenitosti ta naučna djela dokazuje već to, što su se veliki učitelji Crkve tadašnjega doba, sv. oci na njih pozivali i odobravali ih. I najučeniji i najkritičniji medu svima: sv. Jeronim. Svjedoči i to što su na osnovi tih djela tadašnji crkveni sabori raspravljali i pobijali raskolnike. No najviše jamči nam sama Sveta Stolica, koja je neke od Augustinovih izlaganja objavljenoga nauka izrijekom proglasila člankom vjere. Tisuću godina iza sv. Augustina djeluje u kršćanstvu njegov duh, njegove glavne ideje, njegov nauk. Na osnovi te bogate baštine zlatnog vijeka patristike, kojoj meće krunu od dragulja sv. Augustin, razvija se i izgraduje kršćanska filozofija i teologija. I sam sv. Toma Akvinski nastavlja, usavršava i utvrduje elementima peripatetičke filozofije epohalno djelo sv. Augustina. Novo pak doba, osobito zadnjih decenija, onih izvan Crkve katoličke, svraća svoje poglede počešće natrag k sv. Augustinu. Privlači ih ona velika opće čovječanska crta u tog izvanrednog katoličkog sveca, koji je tako iskreno želio vinuti se u više idealne sfere, a opet je tako ljudski i tako dugo lutao. I to baš u onim vječnim problemima, što klju iz dna duše čovjeka, a razvoj njihov priječi isto što je dugo zaustavljalo i samog Augustina: concupiscentia carnis, oculorum et superbia vitae. Privlači ih i istančana psihologija velikoga hiponskoga biskupa, koja tako minuciozno razotkriva sve golotinje i sve ljepote savremenoga čovjeka. Privlači ih, što su i ovog velikog katoličkoga svetitelja prije krštenja

mučili modernistički problemi: agnosticizam, evolucionizam, i imanentizam.

Zato se ponavlja i danas u racionalističkom svijetu u različnim modulacijama glasovita riječ Leibnitzova o našem hiljadupetstogodišnjem jubilarcu: Vir sane magnus et ingenii stupendi. Zanosno govore o njegovim djelima Harnack i Eucken. Noviji kulturni filozofi i historici nazivlju ga (po njihovu »dičnim«) nadimkom: »prvi moderni« muž kršćanstva ili čak faufstovskom naturom. Max Scheler gleda već kako će augustinizam povezan sa fenomenologijom uspostaviti neposredni kontakt duše s Bogom na osnovi iskustva božanskoga bitka. Hessen vidi u jednoj modernoj struji neokantovaca (badische ili südwestdeutsche Schule W. Windelband-a) isti oblik argumentacije za spoznaju istine kao što je i u sv. Augustina i t. d. (Isp. Dr J. Hessen: Augustinus u. seine Bedeutung für die Gegenwart. Dr F. Sawicki: Lebensanschauungen alter u. neuer Denker. J. Mausbach: Die Ethik des heiligen Augustinus. E. Portalié: Augustin, u Dictionnaire de Théologie catholique T. I. C. 2268 sq.).

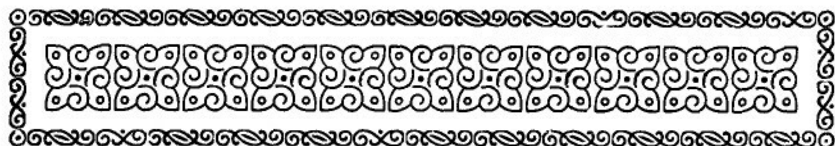
Opet svi ti u svijetu slavni autoriteti ne časte sv. Augustina u onom duhu, kojim ga slavi sadašnji Sv. Otac Pio XI. u naročitoj ovogodišnjoj enciklici »Ad salutem humani generis«. Sv. Otac veli da je teško naći otkako svijet postoji genija jednaka oštrinom uma, koji bi se bio popeo do vrhunca savršenstva i svojim znanjem i svojom erudicijom i svojom svetošću.

Doista valja se diviti ovom velikom ugodniku Božjem. I njega je obilato nadario Gospodin, jer je mnogo radio i trpio za Gospodina i žarko Ga ljubio. Ali je u nedoglednom promislu Božjem — usuđujemo se misliti — i drugi razlog: »Jer je Bog tako ljubio svijet, da je predao Jedinorođenoga Sina svoga, da nijedan, koji vjeruje u Njega ne pogine, nego ima život vječni (Iv. 3, 16.).« Radi beskrajnih zasluga Isusa Krista diže Gospodin od časa do časa u Crkvi svojoj osobite muževe, dobre volje, željne istine i prave sreće, da po njima svrati pažnju slabog čovjeka na bezdan milosti što ih možemo naći u mističkom tijelu Kristovom. To biva naročito u doba, kad je čovječanstvo u neku ruku na skretnici, na raskršću epoha. Tada zahvata ruka Gospodnja i bira slabo, neugledno i prezreno (humilia elegit Deus) da postigne veliko (magnalia Dei). Djela apostolska nam tako otkrivaju židovskog zelota Savla, koji postaje Pavao u doba najvećih potreba da se i inteligencijom učvrsti kršćanstvo. Slično je doba propadanja rimskoga carstva i klasične kulture, kad Gospodin izvanrednim milostima svojim obraća grješnika Aurelija Augustina, da postane svetac i izgrađivač kršćanske kulture, a ujedno i primjer, kako i čovjek svih ljudskih grješnih slaboća može da se uz Božju pomoć digne do vrhova kršćanskih savršenosti, ako sluša glas i poziv Božji. Tako se čini da je i u doba socijalnih razvratnosti XIII. vijeka tre-

balo svetaca, kakav je bio sv. Franjo Asiški i sv. Dominik, i opet muža izvanredne inteligencije i silnoga uma kao što je sv. Toma Akvinski i t. d. Neobični procvat kršćanskih kreposti, što ga ovakim prigodama bilježi povijest, usuprot svih zapreka ljudske slabosti i pakosne kritike protivnika Crkve; golemi duhovni napredak, što ga čovječanstvo u tom povodu proživljava; spiritualizam što se iza toga zamjećuje u svim granama ljudske kulture: sve je to jamačno iskustveni dokaz neiscrpne i postojane plodnosti živoga vrela iz koga sve to dobro istječe — a to je Isus Krist i Njegova katolička Crkva. (Čudo moralnoda reda.)

Zato i mi kad slavimo kršćanski genij sv. Augustina, slavimo zapravo Gospoda i Kralja neba i zemlje Isusa Krista. Njemu se klanjamo s poniznim poklikom sv. Pavla (Rim. 11, 33): »O dubljino bogatstva i mudrosti i znanja Božjega! Kako su nedokučljivi sudovi njegovi i neistražljivi putovi njegovi.«





Recenzije.

Weinand: Die Gottesidee der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus (Paderborn 1910).

U nepreglednoj literaturi, sadašnjoj i starijoj, o sv. Augustinu spominjati jednu disertaciju iz g. 1910., trebalo bi najprije opravdati. Neka je u to ime dovoljno napomenuti, da ova knjižica daje pregnantnu karakteristiku sv. Augustina kao mislioca, načinom upravo zabavno lakim i uvodno poučnim. Augustin je prikazan kako osluškuje treptajima srca ljudskoga i kako pogled upravlja zvijezdama — tražeći Boga kao jedini problem života, žudnju srca i nagon uma svoga. Istaknuta je osnovica Augustinova naziranja na svijet: teističko vrednovanje ljudskog života. Sva Augustinska filozofija — a nju je on sâm nazvao putom k sreći — ide za jednim ciljem: shvatiti život u sjedinjenju s Bogom. Tä šta je naš život bez Boga? Tek u odgovoru na ovo pitanje postaje Augustin zaista pesimist, kako ga je smatrao Harnack. (I ovdje je dakako očita novoplatonska tendencija.) I tako dalje — u sadržaju knjige.

H. H. Lesaar: Der Heilige Augustinus (Kösel 1930).

Augustin kao mislilac u poredbi sa sv. Tomom imade sasvim individualna obilježja. I ako im je idejni svijet jednako konstruiran, Toma je analitičar i sistematik, kritički i objektivni duh, dočim je Augustin utoliko ženijalan, što je veličajnim zamahom srca i duše stvorio djela, u kojima se umjetnički odrazuje stvaralačka intuicija vlastitoga, po trnovitim putovima ispaćenog i na vječnu svjetlost izvedenog života. Augustin je time i za kulturnu historiju uzvišena pojava, što je u njemu kao čovjeku, dakle recimo psihološki izraženo duhovno transformiranje života — od skepse do ujedinjenja s Kristom. Već je Plotinova filozofija (najjači preobražajni faktor Augustinova umovanja) išla za tim, da stvori religijoznog čovjeka do krajnih konsekvencija u dnevnom životu; a ovako disponiran — tek napustivši novoplatonske fantazije — Augustin je našao put kršćanstva.

»Ljubim Te, Gospodine. To izričem, ne sa tjeskobno sumnjičavom, nego sa jasno određenom sviješću.« »Tebe samo ljubim, samo ću Tebe posluhnuti i jedino sam Tebi spravan služiti. Jer samo si Ti moj Gospod. Tvome ću se zakonu jedino podvrći. Molim Te, naloži i određuj što hoćeš.« A ljubav prema Kristu kako izriče! I ljubav prema svakom bližnjemu! Ne tek citiranjem evandelja, a dakako još manje himbenim likom pohlepna

bogatuna, Augustin je za siromake imao srce Krista, koga je umom ljubio. (Koliko je danas takovih Augustina!)

Ovaj život, od bezbožnika do apostola, trebao bi svak naš intelektualac da upozna. Prevodom Augustinovih »Ispovijesti« od g. Živkovića ovoj je potrebi znatno predvideno. I spomenuta knjižica od Lesaara prikladna je za takovu lektiru. **Z.**

Buchberger Dr. Michael, Bischof von Regensburg: **Lexikon für Theologie und Kirche,** II. neubearbeitete Auflage des kirchlichen Handlexikons. In Verbindung mit Fachgelehrten und mit Dr Konrad Hofmann als Schriftleiter. I. Band A bis Bartholomäer. Mit 8 Tafeln und 88 Textabbildungen. Freiburg i. B. 1930. Herder & Co. G. M. B. H. Verlagsbuchhandlung. Cijena po svesku: broširano 26 M.; vezano 30 M. i 34 M. (polukoža); pogodovna cijena manja za 2 M., a vrijedi do 30. septembra 1930.

Izašao je prvi svezak ovoga na veliko zasnovanoga i veoma važnoga djela. Proračunano je na 10 svezaka u običnom leksikon formatu po 32 štampana arka (992 kolone). To je poduzeće glasovite nakladne knjižare Herder, koja je ne samo medu njemački katolički narod, nego i medu ostale katoličke narode, upućene na njemačku znanost i kulturu, ubacila već ogromni broj djela prvorazredne kvalitete. Smatram zato, da je zbog nas i naših prilika potrebno osvrnuti se na ovaj pothvat, te naše katoličko svećenstvo i katolički laikat upozoriti na njegovu važnost i na vrijednost ovoga crkvenog i teološkog leksikona u njihovom vlastitom interesu.

Nitko ne će osporiti tvrdnje, da nam svećenstvo u današnji dan mora stajati na visini ne samo moralnoj, nego i intelektualnoj. Ono to i izvršava uz veliki svoj lični samoprijegor. Ni protivnici ni inovjerci nikad se nijesu mogli nabaciti osvadom, da nam je svećenstvo zaostalo ili nekulturno. Ono je, kako u prošlosti tako i u sadašnjosti, bilo uvijek u prvim narodnim redovima. Istina, zaliha znanja, koju sobom nose sa svojih bogoslovskih studija, nije malena. Ali ona se mora obnavljati, osvježavati i nadopunjavati! Znanstveni i literarni rad na bogoslovskom polju ne stoji nepomično, nego se širi i napreduje. Život Crkve je u neprestanom pokretanju. Socijalni organizam raste i stvara svojim razmahom nove prilike. Od silnog je zamašaja savremeni napredak onih znanstvenih granâ, koje graniče s bogoslovljem, a zahvaćaju u crkveni život: poredbena znanost religija, socijologija, liturgika, mistika, orijentalistika, moderno sektarstvo, crkvena statistika, misijsko djelovanje i sl.

O svemu tome treba da je katolički svećenik i moderni katolički laik tačno i pouzdano obaviješten. Ali dviju stvari ne dostaje: vremena za studij i novaca za kupovanje knjiga! To je neosporna činjenica, koju danas moramo uzeti u obzir i s njom računati. Zato, gdje nije moguće da se svećenik zadubi u stručni studij pojedinih bogoslovskih disciplina i onih grana, koje s bogoslovljem graniče, mora da ovakav jedan moderni, solidni, svestrani na katoličkim principima izgradeni leksikon — pomogne! Njemu je svrha, da na svim tim poljima orijentira ispravno i pouzdano; da bude vodićem i putokazom za eventualni daljnji

studij; da informira o svemu, što zasijeca u crkveni život i bogoslovsku znanost.

Mi smo Hrvati maleni, da imamo sami svoj ovakav leksikon. Što bi možda i smogli stručnih sila, nemamo novčanih sredstava, da se bacimo na taj posao. Mogla bi ga zasnovati i otpočeti naša Hrvatska Bogoslovska Akademija, ali tek onda, kad smogne sredstava za poduzeća jačeg opsega. Danas ona toga još nije u stanju, a ne će uskoro ni biti, ako je samo svećenstvo legatima ne pomogne. Mi dakle moramo posegnuti za stranim djelima. Kako je našemu svećenstvu njemački jezik razmjerno poznatiji i pristupačniji od francuskoga, ovo je poduzeće Herderove nakladne knjižare kao naručeno da se njime okoristimo. I Francuzi *imadu u istom smislu kapitalno djelo:* »Dictionnaire de la theologie catholique«. Što se pak tiče naše neimaštine, valja naglasiti, da su baš njemačka izdanja u ovo naše vrijeme za nas izvanredno skupa. Plaćali ih u šilingima ili u markama — mi ne možemo nasmagati novaca, kad bi htjela da zadovoljimo svoju težnju za novim izdanjima onih i onakovih knjiga, koje nas zanimaju. I zbog toga nam je svećenstvo prinuždeno da se ograniči na najnužnije — osim, dakako, u iznimnim slučajevima, kojih će se, naravski, naći ovdje ili ondje. Jedan solidan crkveno-teološki leksikon ne bi odviše opteretio pojedinca ili crkvene blagajne, a služio bi kroz decenije.

Najbolje je, da se djela ovakove trajne vrijednosti naručuju na račun crkvene blagajne t. j. za župsku knjižnicu. Uvjeren sam, da će to svaki ordinarij dozvoliti onomu župniku, koji ga bude zamolio. Buchbergerov leksikon je proračunan na 10 svezaka. Ne može dakle ni uz najveći radni aparat biti završen prije 5 do 6 godina. Značilo bi prema tome svakogodišnje opteretiti crkvenu blagajnu za najviše 700 dinara kroz par godina, ako bi svake godine izašla po dva sveska.

Njemačka je bogoslovska znanost imala glasoviti Wetzer-Welte-ov Kirchenlexikon. Prošlo je 40 godina otkako je njegov I. svezak ugledao drugo izdanje. A 20 je godina prošlo otkako je izašao prvi svezak Buchbergerovog Handlexikona. Kroz to je vrijeme mnogo toga u tim leksikonima zastarjelo, mnogo se toga temeljito izmijenilo, mnogo je važnih otkrića, izuma i iznašašća izašlo na svjetlo, da se za praktični život ukazala potrebnom nova preradba starih ovih leksikona.

Čitav je posao razdijeljen u 33 specijalna polja. Svakomu od ovih polja stoji na čelu jedan stručnjak, većinom profesor sveučilišta ili visokih škola. On sâm ne izrađuje sve pojedine članke u svom stručnom polju, nego traži za njih vrsne sile među onima, za koje znade da se bave tom strukom. Takovih saradnika ima prvi ovaj svezak oko 320, osim stručnih upravitelja. Članci su razmjerno kratki, zbijeni i puni sadržaja. Oni, koji su općenitije naravi i opsežnijeg sadržaja obasižu po nekoliko kolona. N. pr.: Altar: 294, 295 i 296; Altchristliche Kunst col. 309—312 uz naznaku najnovije literature. Vrlo sažeto i pregledno. Donosi pod I. Entstehung u. Stilcharakter, II. Denkmäler u predkonstantinskom periodu. U daljnjem periodu orijentira pod I. Kirchenbau, II. Malerei,

III. Plastik, IV. Kleinkunst u. Kunsthandwerk, da na koncu dade jedan opći pregled i sud.

Međutim pored odličnih prednosti, što ih pokazuje ovaj prvi svezak, ja moram da istaknem neke zamjerke i tako pravovremeno upozorim tehničko i upravno vodstvo, da među katoličkim Hrvatima ne će moći računati na simpatije, ako u budućim svescima nastavi istim putem.

Obzirom na to, što djelo izrađuju Nijemci, ima puno imena iz staroga i ranoga srednjega i novoga vijeka, (n. pr. Albert, Albrecht) njemačke kulturne i crkvene historije. Ta imena imaju svoju neku važnost za njih, a nama se ostalima čine suvišnima i danas od slaboga općega značenja: na pr. col. 927. faksimile der Gelübde-formel des Jakob Balde. Jednako bi mi, dakako, rado vidjeli i po nešto iz svoje crkvene povijesti. Koliko će to u djelu biti provedeno ne mogu znati. No sudeći po prvom svesku, ne samo da ne će biti uzet naročiti, nego skoro nikakav obzir. A držim, da ne prelazim granice skromnosti, ako ustvrdim, da pojedina lica, gradovi, crkve i običaji iz starokršćanske i sredovječne hrvatske Dalmacije imaju značaj više opće crkveni, nego partikularni, pa bi ih svakako valjalo uzeti u obzir.

Adria, adriaticum — ne nalazi se uopće.

Agaton papa svakako je važniji po onomu, što je o njemu iznio P. Sakač u jednom svom javnom predavanju u Rimu (proturatni pakt s Hrvatima, nego po navodu: da je sklonio Konstantina II. »zum Verzicht auf die Konfirmationsgelder« i da se zauzeo za Vilfrida od Yorka, kojega je progonio neki Teodor od Canterburya. Pa ipak onoga navoda, koji je najnovijeg datuma — nema.

Agram (Zagreb) ima doduše najnužnije navedeno, ali nipošto prema važnosti i vrijednosti toga grada u tisućljetnom životu jednoga, makar i malenoga naroda.

Altkatholiken donosi očito pogrešne navode. Ne stoji, da je Marka Kaloderu skinuo nadbiskup Dr. Bauer, jer Marko nije bio pod Bauerovom jurisdikcijom. Ne stoji, da kod nas ima 41.460 starokatolika, pa da im svakom po dvije glave nasadite. Podaci su jamačno crpeni iz nekog sektarskog izvještaja.

Ne znam, kako je u col. 371. zalutala Aemonen. dioec. (Emona in Istrien) gdje bi joj bilo mjesto negdje u col. 114., a gdje ne nalazim imena Aenona, našega staroga Nina.

Pisac članka Arheologija (col. 612—614) — ne zna za ime Frana Bulića! Nabraja i Francusku i Ameriku i Siriju, ali ne zna za arheološki važnu Dalmaciju! Imena čitav niz — ali među njima nema don Frana! Informacije dakle, kako vidimo, nijesu svuda pouzdane.

To je odmah i jasan razlog nezadovoljstva nekih naših svećenika, koji su ove netačnosti zapazili. Kolikogod cijenili proverbijalnu njemačku marljivost i solidnost, ovdje se moramo na protivno potužiti. Neka mi je zato slobodno u ime hrvatskih katolika upraviti opravdanu molbu na vodstvo poduzeća, da ono, što o našim prilikama našem stanju i životu bude dolazilo u leksikon, bude tačno i pouzdano. Danas nas ne dijele kineski zidovi — tačne se informacije i podaci mogu imati brzo i sigurno.

Fide, veritati, vitae — geslo je pokretača i saradnika na ovomu djelu. Ja sam daleko od toga, da sumnjam u njihove najplemenitije namjere i pravu želju, da pored vjeri, koriste jednako i s t i n i i životu. Ali njihova tako lijepo i na oko upravo uzorno provedena organizacija rada ipak nije dovoljna! Iz naših krajeva oni nemaju ni jednoga saradnika. A ipak je n. pr. »Bačku« obradio K. Horváth — po svoj prilici Madžar! Za hrvatske stvari, kojih i onako ne će biti ne znam koliko, našlo bi se ljudi, *koji bi barem pogledali, pročitali i eventualno ispravili spremljeni materijal*, ako ga već sami ne pripravljaju.



Ove iznesene zamjerke mogu da umanje vrijednost djela za nas i naše prilike. Što je još gore: mogu dati manje ili više predosjećaj, da će možda i u drugim člancima i navodima biti netačnosti. Zato je kod prvog sveska potrebno da se sve ovo otvoreno iznese. Tome se može pomoći, a ja gojim uvjerenje, da će se i htjeti. Bilo bi šteta, da na ovakovom važnom djelu katoličkog znanstvenog poduzeća ostane biljeg nesolidnosti.

Na koncu spominjem i tehničku opremu djela. Zadovoljava posvema. U tekstu se nalaze brojni potrebni crteži, sheme i slike. Ovaj svezak ima usto i na posebnom papiru umjetničke fotografske reprodukcije k člancima oltar (2 stranice) starokršćanska umjetnost (4 stranice) barok (2 stranice).

Djelo se najbolje naručuje izravno od podružnice u Beču, koja ima svoj čekovni račun kod poštanske štedionice u Jugoslaviji, pa tako plaćanje nije skopčano s nikakovim poteškoćama. **Dr. A. Živković.**

Dr Dragutin Kniewald: Rimski misal. II. izdanje (knjige katol. života). Naklada Dr S. Markulina, Zagreb 1930. Tisak »Tipografije, 12", str. (VI + 1015).

U isto vrijeme, dok se obdržavao velebni Euharistijski kongres u Zagrebu, izašao je u nakladi Knjiga Katoličkog života u drugom izdanju Rimski Misal, što ga je za privatnu uporabu na hrvatskom jeziku priredio sveuč. profesor Dr Dragutin Kniewald. Prvo izdanje, koje je izišlo god. 1921. u dosta velikoj nakladi, ubrzo se raširilo, te je već početkom god. 1926. bilo potpuno raspačano. Čekalo se dakle preko četiri godine na novo izdanje, koje je eto sada ugledalo svijet.

Ovo novo izdanje Rimskoga Misala razlikuje se u mnogom od prvog izdanja. Dok su naime u prvom izdanju bile samo nedjelje i neki veći blagdani, novo izdanje ima mise za sve dane u crkvenoj godini sa svim svetačkim blagdanima, kako se slave u općoj Crkvi. Red i čin Mise sa svim stalnim dijelovima sv. Mise štampan je u latinskom izvorniku i hrvatskom prijevodu. Na početku molitvenika nalazi se pregledni tumač sv. Mise. Sve misne obrasce preveo je iznova sveuč. prof. Dr Dragutin Kniewald živim hrvatskim jezikom, koji se lako čita i razumije. Odlomci iz sv. Pisma novoga zavjeta prilagođeni su prijevodu prof. Dra Franje Zagode, a odlomci iz staroga zavjeta evanđelistaru O. Vlašića. Psalmi su prilagođeni prijevodu u novom hrvatskom izdanju rimskog obrednika. U Velikom su tjednu uvrštena čitanja iz Jeremije proroka u prijevodu Dra

Antuna Sovića, dok su i posljednice uvrštene prema najnovijoj redakciji prevodioca O. Milana Pavelića D. I. Liturgijski tumač pred svakim misnim obrascem kao i bilješke priredio je, te cijelu redakciju proveo profesor Dr Dragutin Kniewald.

Tako su Hrvati i opet dobili ovu veličanstvenu liturgijsku knjigu na svom živom jeziku. Naša inteligencija i daštvo dobiva njome najbolji molitvenik, u kome će naći pobudu i uputu, kako će s razumijevanjem slušati sv. Misu, pratiti svećenika na oltaru i radovati se uzvišenoj ljepoti katoličkog bogoslužja, te tako sve dublje shvaćati svetu Euharistijsku žrtvu, koja je srce i središte sv. Crkve. Uz dačke molitvenike »Katoličkog đaka« i »Katoličku učenicu« od istog autora, koji prožeti savremenim liturgijskim duhom pripravljaju put upotrebi i razumijevanju Misala, ovo će novo izdanje Rimskoga Misala doprinijeti najviše oživotvorenju želje Pape Pija XI., da »vjernici ne prisustvuju svetim obredima kao tuđinci, već u punom osjećaju liturgijske ljepote« (Apost. Konst. od 20. 12. 1928.). Naš pak katolički Episkopat želi, da po hrvatskom izdanju Rimskoga Misala vjerni puk što dublje prodre u svete tajne, da mu ovaj molitvenik služi »kao neiscrpivo vrelo crkvenoga života i privatne pobožnosti u duhu katoličke liturgije, da osjećaju s Crkvom i žive vrhunaravnim životom« (Okružnica od 6. V. 1921.). Napokon će novo izdanje izvrsno doći onim školama i katoličkim zavodima, koji su uveli zajedničko molenje sv. mise prema knjižici Sveta Misa od istoga autora, jer će od sada mladež moći zajednički *moliti sv. misu u sve dane crkvene godine.*

Ovo djelo obasiže preko tisuću stranica elegantnog džepnog formata (8×13). Štampano je na najfinijem bijelom, neprozirnom brevirskom papiru, a uvezano u cijelo platno sa zlatnim natpisom. Cijena je pojedinom primjerku Din 50.—. Tko naruči pet primjeraka ili više, dobiva komad po Din 40.—. Knjižare dobivaju knjižarski popust. Sve uplate vrše se na ček. račun br. 33.876 kod Poštanske štedionice, filijale Zagreb. Narudžbe prima izdavač: Dr Stjepan Markulin, Zagreb, Kurelčeva ul. 3.



Gornjoj obavijesti nakladnika nije potrebno puno dodavati. U ovom drugom izdanju »Rimskog misala« dobili smo knjigu ili, ako hoćete, molitvenik kojim se mogu ponositi i autor i nakladnik. Prvi nije žalio truda, a drugi troška. Autor je sve misne obrasce gotovo iznova prevodio, što znači jedan golemi posao. Valja reći, da mu je prijevod lijep i da se može čitati s razumijevanjem. Onaj »oteški arhaički jezik« iz prvog izdanja, o kojemu sam govori u predgovoru, nastojao je ukloniti, nadomjestivši ga uspješno živim današnjim štokavskim govorom. Da je u tomu nastojanju bio još radikalniji, lijepi bi ovaj prijevod bio ljepši.

Nuzgredice spominjem dva, tri mjesta, o koje mi je oko zapelo:

Str. 194. M o l i t v a. Pogledaj, molimo, Gospode, blagostivo na puk svoj i dopusti, da prekinu sa škodljivim m a n a m a, k o j i m a nalažeš da Te uzdržavaju...

Str. 200. M o l i t v a. Daj molimo, svemogući Bože, da nas očisti sveti post, t e d o p u s t i š, da...

Str. 203. Molitva nad pukom. Podaj, Gospode,..., te bude dostojan...

Str. 257. Molitva nad pukom. .... nego da se na nje ljutiš.

Vrlo je dobro, što je kod mise na »svetačke dane« petitom dana kratka napomena o životu dotičnoga sveca. Makar i s dvije, tri riječi. Zašto je to izostavljeno n. pr. kod sv. Hedvige (str. 851), sv. Grgura Velikog (str. 64.), sv. Ćirila i Metoda (str. 748), sv. Praxede (str. 762), sv. Marije Magdalene (str. 763)? Kod »Katedre sv. Petra u Antiohiji« (str. 640) baš bi trebalo s par riječi reći, kakova je to katedra.

Mise sv. Ivana od Arca, bl. Marka Križevčanina i Bl. Hozane (u misalu: Ozane!) valjda su samo radi nekog tehničkog razloga uvrštene u odsjek »Prigodne mise i molitve«, jer im tamo nije mjesto.

U uvodnom dijelu ističem veliku praktičnu važnost tumačenja sv. mise. Takav bi tumač valjalo vjernicima dati s prodikaonice više puta preko godine. Nevjerojatno je, koliko je neznanje značenja pojedinih liturgičnih dijelova sv. mise i kod onih, koji, kažimo, nedjeljno pohadaju crkvu. O redu blagdana, o boji misnoga ruha pouke su na mjestu. Skrižaljke pomičnih svetkovina i nedjelja ne će doći do svoje praktične svrhe ako ih dušobrižnici i skupno i pojedinačno ne protumače. Čitava je razdioba misala inače dobro provedena, i bit će lako uporabiv, ako se samo svlada ova spomenuta poteškoća.

Vanjska je strana bolja, nego kod prvoga izdanja. Format ukusniji, tisak pregledniji, uvez elegantniji. Još da nije knjigoveža bojadišući rub, onoliko slijepio pojedine listove, da ih čovjek mora gotovo kidati, dok ih rastavi jednoga od drugoga, i da nije prve u promet stavljene primjerke onako loše uvezao, ne bi vanjskoj formi bilo nikakovog prigovora.

Medutim su svi ovi prigovori odviše slabi i neznatni, a da bi umanjili vrijednost ovoga izdanja. Neka ono doista obilno posluži svrsi, za koju je radeno i izdano, to će biti najveća nagrada i priredivaču i izdavaču.

Dr A. Živković.

Dr. J. Gunčević: Mješovite ženidbe (Savremena pitanja, Ser. VII. Sv. 33) Mostar, Hrv. Tiskara F. P. 1930. — Cijena 10 Din.

Ova monografija sadrži iza predgovora (str. 8—10): I. Pojam ženidbe po Božjem i crkvenom pravu (str. 11—22); II. Mješovite ženidbe pojam i narav (str. 23—26); III. Stanovište katoličke Crkve prema mješovitim ženidbama (str. 27—36); IV. Razlozi, radi kojih Crkva zabranjuje mješovite ženidbe (str. 37—44); V. Mogućnost dopuštenja mješovite ženidbe (str. 45—48); VI. Današnja crkvena disciplina u pitanju mješovitih brakova (str. 49—67) u četiri odjela (A. Crkvena zabrana po Kodeksu, B. Dopuštenje mješovitih brakova, C. Oblik mješovitih brakova, D. Kazneni propisi).

Rasprava je namijenjena naobraženim krugovima. Držimo, da će svrsi, kojoj ju je pisac namijenio, i dobro poslužiti.

U monografiji ima dosta navoda, kojima treba prigovoriti. Iznosimo ovdje poglavite.

1. Na str. 23—26 i opet na str. 49—50 ne daje pisac ispravan pojam mješovite ženidbe. Njemu je mješovita i ona ženidba, kod koje su u času sklapanja obje stranke pripadnici kršćanske krivovjerne ili raskolničke sljedbe, dok je ranije koja bila katolik. To shvaćanje kosi se sa kan. 1060 (»Severissime Eclesia ubique prohibet ne matrimonium ineatur inter duas personas baptizatas, quarum altera sit catholica, altera vero sectae haereticae vel schismaticae addicta«), jer se tu očito traži, da je jedna stranka u času sklapanja pripadnica katoličke Crkve, a druga u istom času pripadnica krivovjerne ili raskolničke sljedbe. Tako je bilo i po ranijem pravu. Okolnost, što su neki nekatolici, koji su nekoč bili katolici, vezani na bitnu formu Zakonika, zavela je pisca na njegovo shvatanje. Zakonik sam te nekatolike nigdje (pa ni u can. 1099) ne nazivlje katolicima.

2. Na str. 21. veli pisac: »Sklopiti brak pred akatoličkim dušobrižnikom ili bilo na koji način, osim propisane forme, čini brak nevaljanim. U tom je slučaju smetnja mješovite vjere zapreka.

Mješovita vjera nije nikada ženidbena zapreka. U spomenutom slučaju je ženidba dašto nevaljana, ali ne radi mješovite vjere, već radi propusta bitne forme.

3. Na str. 37. veli pisac: »Ovo je sudjelovanje (t. j. katolika pri sklapanju ženidbe sa nekatolikom) po sebi i u sebi zlo« itd.

Ne stoji, da je ovakovo sudjelovanje u s e b i zlo, jer bi tada uvijek nedopušteno bilo.

4. Na str. 52. veli pisac: »Kako se zabrana mješovite vjere temelji na božanskom i na crkvenom pravu, treba je sa oba stanovišta prosuđivati. Prvotno je potrebno, da se uklone razlozi zabrane po božanskom pravu i dok to nije učinjeno ne može nijedna crkvena vlast podijeliti dopuštenje za valjano sklapanje mješovite ženidbe«.

Neispravno je, da je kakovo dopuštenje potrebno za v a l j a n o sklapanje mješovite ženidbe.

5. Na str. 56. veli pisac: »Ako se radi o čisto katoličkim brakovima, u kojima obje stranke imaju teritorijalnog župnika, onda se za valjanost i dopuštenost traži, da ti brakovi budu sklopljeni kod župnika zaručnice, odnosno, radi opravdanog razloga kod župnika zaručnikovog«.

Svaki mjesni župnik prisustvuje valjano svim brakovima, koji se na području njegove župe sklapaju, te je za valjanost sporedno, da li je on vlastiti župnik jedne, obiju ili nijedne stranke. Kako pisac ne izlaže, što je samo za valjanost nužno, a što opet samo za dopuštenost, to njegova fraza »za valjanost i dopuštenost traži se« lako može inače neupućene zavesti u bludnju.

6. Na str. 59. veli pisac: »One ženidbe, koje su sklopljene u međuvremenu od 19. maja 1918. pa do 10. kolovoza 1921. sanirane su in radice«.

Vremenska oznaka »do 10. kolovoza 1921.« vrijedi u najboljem slučaju samo za đakovačku biskupiju, pak je to trebalo i istaknuti. Po našem mišljenju ne vrijedi ona ni za đakovačku biskupiju, jer je rješenje kongr. S. Officii u đakovačkoj biskupiji proglašeno 31. kolovoza 1921., pa su dosljedno tomu sanirane ženidbe sklopljene do toga dana.

7. Na str. 60—62. raspravlja pisac na dugo o pitanju, da li je (valjana) mješovita ženidba sakramenat. Svoje mišljenje izrazuje ovako: »Zato mi se čini da je preoštar sud navedenih pisaca (t. j. Kutschker-a i Mack-a) protiv sakramentalnog značaja mješovitih ženidaba i da ne odgovara stanovištu Crkve«.

Ta je stvar jasno izražena u Zakoniku kan. 1012: »§ 1. Christus Dominus ad sacramenti dignitatem evexit ipsum contractum matrimonialem inter baptizatos. § 2. Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum«. Isto je već sadržano bilo i u Silabu Pija IX., Prop. 73: »Vi contractus mere civilis potest inter christianos constare veri nominis matrimonium, falsumque est, aut contractum matrimonialem inter christianos semper esse sacramentum, aut nullum esse contractum, si sacramentum excludatur«.

Zato je dostatno bilo uputiti na kan. 1012. Zakonika i nije trebalo na dugo baviti se posve zastarelim mišljenjem nekih kanonista (Mack-a iz god. 1840. i Kutschker-a iz god. 1849).

8. Na str. 63. veli pisac: »Ako se tko usudi sklopiti mješoviti brak u propisanoj formi Kodeksova kanona 1099 § 2. n. 2 bez dobivene dispenze (can. 1061) sklapa doduše valjani brak, ali nedopušten i kažnjiv.

Po kan. 2375. Zakonika kažnjivi su: »Catholici qui matrimonium mixtum, etsi validum, sine Ecclesiae dispensatone inire ausi fuerint...« Kažnjivi su dakle i oni katolici, koji bez dispenze mješoviti brak sklapaju uz propust bitne forme ili inače nevaljano.

9. Izraz »actus legitimi ecclesiastici« prevodi pisac na str. 64. sa »crkvene službe«, što dakako nije točno.

10. Natpis »Mješoviti brakovi sklopljeni i pred nekatoličkim dušobrižnikom« na str. 64. nije točan, jer tamo navedeno ne vrijedi samo za brakove, koji se sklope i p r e d nekatoličkim dušobrižnikom, već i za one, koji se sklope j e d i n o pred nekatoličkim dušobrižnikom.

11. Na str. 65 tvrdi pisac, da katolik, koji sklopi brak pred nekatoličkim dušobrižnikom, postaje sumnjiv s krivovjerja.

Ovo ne držimo ispravnim, jer kan. 2319, § 2. veli: »Ii de quibus in § 1, nn. 2—4 sunt praeterea suspecti de haeresi«. Kada bi Zakonik sumnjivim s krivovjerja smatrao i katolike, koji mješoviti brak sklope pred nekatoličkim dušobrižnikom, izrazio bi to jamačno ovdje, jer je baš u § 1. n. 1. kan. 2319 govora o tim katolicima.

Dr. I. A. Ruspini.

Dr. Bihlmayer, Kirchengeschichte auf Grund des Lehrbuches von F. X. von Funk, zweiter Teil, achte völlige neuarbeitete Auflage, Paderborn 1930, 8°, str. XII + 384.

U tom se dijelu prikazuje srednje doba crkvene prošlosti (692.—1517.), podijeljeno na tri razdoblja (692.—1073., 1073.—1294. i 1294.—1517.). U njemu je pri najnovijoj preradbi malo šta ostalo Funkova. Štoviše, dr. Bihlmayer je promijenio u njemu i sami raspored gradiva. Usto je i literaturu ponovo provjerio te je stavio u savremeno stanje. Da je djelo namijenjeno u prvom redu slušačima bogoslovije, to će, mislim, biti, ba-

rem višemanje, već poznato. Ali ono, kolikogod bude zadovoljavalo Nijemce, neće nikako moći zadovoljiti poimence nas Slavene, naročito baš nas Južne Slavene. Kao primjer za to navodim, kako su u tom djelu posvećene njemačkom apostolu sv. Bonifaciju preko četiri stranice, dok je slavenskim apostolima Kirilu i Metodiju posvećeno samo oko trideset, pokrštenju Slovenaca samo tri nepotpuna, pokrštenju Hrvata samo četiri, pokrštenju Srba samo pet nepotpunih redaka itd. A što je još gore, ni ti malobrojni retci ne počivaju na temelju najnovijih povjesničkih istraživanja. **Dr. Jelenić.**

Dr. Dragutin Kniewald: »Pastirsko Bogoslovlje«. Svezak I. Dušobrižnikova ličnost i djelatnost. Zagreb 1930. Izdala Hrvatska Bogoslovska Akademija, svezak XIII.; 8⁰ (XVI + 408) str. Cijena 100 Din.

Kako je pastirsko bogoslovlje kao posebni ogranak bogoslovne znanosti uvedeno u bogoslovna učilišta i sveučilišta tek od vremena carice Marije Terezije, to je i literatura njegova mlada. Kod nas Hrvata prvi je sustavno obradio cijelo pastirsko bogoslovlje pok. sveuč. profesor Dr. Martin Štiglić i izdao ga u dva sveska god. 1886. i 1887., dok su pojedine grane njegove i neki drugi obradili. Jer je ovaj Štiglićev Pastoral bio raspačan, a i u mnogim stvarima već zastario, prevelo se njemačko izdanje vrsnog Schüch-Polzova Pastorala g. 1916. Međutim novim Crkvenim Zakonikom g. 1918., mnogim papinskim konstitucijama i odredbama rimskih kongregacija nastala je potreba novog Pastorala. Na taj se posao dao nasljednik Dra Martina Štiglića na zagrebačkom sveučilištu, revni i učeni profesor Dr. Dragutin Kniewald, koji je sastavio Pastirsko Bogoslovlje u tri sveska. Prvi svezak obrađuje dušobrižnikovu ličnost i djelovanje, drugi će obuhvaćati opću i posebnu liturgiku, a treći crkvenu umjetnost.

Prvi svezak u lijepom velikom formatu obrađuje dušobrižnikovu ličnost i djelatnost. Iza uvoda, gdje ukratko navodi povijest pastoralnog bogoslovlja, govori najprije o uvjetima zakonitog dušobrižništva t. j. o svetom redu i o jurisdikciji; zatim se osvrće na ličnost dušobrižnika i izobrazbu, te je ovomu dijelu dodao opširan i aktuelan članak o stranačkoj politici njegovoj. Napokon najveći dio obuhvaća djelovanje dušobrižnikovo in foro interno et externo, u sakramentu pokore i u pastvi župne zajednice, što završuje opširnom obradbom katoličke akcije (str. 343—408.) Svi su ovi članci podijeljeni u odijele sa posebnim naslovima.

Sve članke pisac obrađuje znanstveno. Gradi na izvorima i dokumentima. Piše jasno, lako shvatljivo, ne zbijeno, ali ni rastegnuto, razvodeno; zanimivo; ne umara sa raznim mnijenjima; gdje je potrebito navodi ih u kratko, ali usto izriče i svoj sud.

Djelo je potpunoma uspjelo, pa će dobro doći ne samo đacima, nego još više svećenstvu u praksi. Jednako i svjetovnjacima, koji žele prema načelima kat. akcije pomagati svećenstvo u duhovnoj pastvi i upoznati polje svećeničkog rada, da ga uzmognu pravo cijeniti.

Nekoje manje tiskarske pogrješke lako će čitalac ispraviti. Krupnija je tiskarska pogrješka na strani 158: prva alineja mora doći na konac

iste stranice pod kanon 2388, § 1. a na str. 246 mjesto can. 1621 mora stajati can. 1261.

Dobro bi došlo već ovom prvom svesku, kao posebnoj knjizi, stvarno kazalo, što bi se moglo i naknadno učiniti.

Toliko o samom ovom vrsnom djelu. Daljnje moje primjetbe ne mogu nipošto umanjiti njegovu vrijednost.

Govoreći u prvom dijelu o uvjetima zakonitoga dušobrižništva obrađuje dogmatsku i liturgičku stranu ređenja, nabraja kanonske uvjete ređenja, prepuštajući pobliže tumačenje istih kanona crkv. pravu, govori opširnije o svećeničkom zvanju prema izjavi papinske komisije od g. 1912. Prema njoj može netko biti siguran za zvanje, ako ima dobru nakanu, kanonske sposobnosti i poziv svog Ordinarija. Da se pak u nekom probudi i uzdrži svećeničko zvanje, potrebna su od uvijek, a pogotovo u današnje doba mala ili dječačka sjemeništa.

U rekrutovanju pitomaca dječačkog sjemeništa imaju velikog udjela svećenici, župnici i katehete, pa ti moraju osobito paziti, koga preporučuju. Događa se, da kod preporuke kandidata ne paze toliko na sveć. pozvanje, nego na rod i prijateljstvo, pa šalju i onakove, koji ne pokazuju ni sklonosti prema zvanju. Takvi su balast u dječačkom sjemeništu, licumjerci za vrijeme studija, a nakon svršenih gimn. nauka prelaze u druga zvanja, dok su pravi pozvanici mimoiđeni, izgubljeni. Zato dušobrižnici moraju nastojati, da među djecom nađu takove, za koje donekle mogu predvidati, da imaju zvanja. Da ih pronađu, nastojat će, da ih okupe oko oltara, da ih nauče točno ministrirati kod sv. funkcija. Budući da djeca to i bez možebitnog zvanja rado vrše, jer je to nešto posebno a i časno, to će paziti napose, da li tu svoju službu vrše na edifikaciju vjernika, a ne samo iz ambicije ili za volju roditelja ili katehete; da li su prijatelji presv. Olt. Sakramenata, da li pohađaju sv. pričest barem češće i to iz vlastitog poriva, a ne tek nagovorom. Takove onda treba preporučiti za dječačka sjemeništa bez obzira na rod, krv i prijateljstvo, jer u tom slučaju može već biti svećeničko zvanje u zametku, koje će se u dječačkom sjemeništu i bogosloviji razviti tako, te će poglavari i biskup moći mirne duše položiti na nj ruke. Razumije se samo po sebi, da se kod izbora mora paziti i na odgoj u kući i u obitelji.

Od takvog odgajanja djece imali bi dušobrižnici i druge koristi za župu. Prema crkv. Zakoniku can. 1185 izbor crkovnjaka, mežnjara, spada na župnika. Događa se, da tu časnu službu, koju su u staroj crkvi vršili niži klerici, obavlja kakav idiota, koji je na ruglo župljanima, pogotovo djeci. Time je omalovažena sva crkvena služba i valjaniji se župljani onda ustručavaju primiti je, dok bi kod djece za oltar odgojene imao izbora za tu službu, a možda i za orguljaša, koju službu danas nerado preuzimlju nekoji učitelji.

U poglavlju o sjemeništima (str. 29.) primjetiti mi je, da je i u senjskom kaptolu moralo u srednjem vijeku postojati bogoslovno sjemenište, jer se u kaptolskom statutu od g. 1389. spominju akoliti, koje je vodio jedan kanonik-santiz.

U kolegiju ilirskom u Loretu prema ustanovi Urbana VIII. imala je jedno mjesto i senjska biskupija, koja je već tada bila sjedinjena sa Modruškom, pa su biskupi tu povlasticu i izrabljivali. Možda bi se gdjegod našao i popis pitomaca.

Nikad nije dosta istaknuti kan. 1369 § 2. (str. 37.) napose je to danas važno, kad je u mladeži ponestalo štovanja auktoriteta, da se naime klerici pouče i vježbaju u kršćanskoj uljudnosti. Zato se preporučuje knjižica »O ugladenosti«, što ju je preveo Zbor duh. mladeži u Senju, pa »O pristojnosti« od Kriega, preveo Butura. Onda ne bi klerici i mladi svećenici vodili glavnu riječ među starima i sve stavljali pod nož svoje kritike, nego bi se ravnali prema primjeru Spasiteljevu: Sedentem in medio doctorum, audientem illos et interrogantem eos. (Luc. 2, 46.)

Na str. 46. govori o pripravi i zahvali iza mise. Nije doduše potrebito ni propisano, da se baš one molitve u Misalu obavljaju, ali je ipak korisno. Crkva želi, da se obavljaju, zato ih je obdarila oprostima; molitve su većinom svetaca, zato ih čovjek može i sabranije moliti.

Da se sv. misa uzmogne sabranije i sa većim razumijevanjem obavljati, uz navedenu literaturu preporuke su vrijedne: Meditations sacerdotales sur la messe du chaque jour, par le chanoine R. Decrouille (u 4 sv.) Razmatranja su kratka, izvađena iz mise dotičnoga dana (ferije) ili sveca, dok su Reckova preopširna, pa ih ne mogu uvijek upotrebiti zaposleniji svećenici.

U članku »Sv. Čistoća« trebalo je istaknuti krupnim slovima odnošaj prema kućanici i uopće kućnim ženskim osobama. Događa se, da kućanica ne polazi ni nedjeljne mise, jer treba »gospodina« odmah iza mise poslužiti, premda vrijedna i uredna kućanica može i tom zahtjevu lako udovoljiti. I testamenat može svećenika odsuditi iza smrti, pa zato treba tražbine i nagrade kućanice za života urediti, da ne bude sablazni i govorkanja a i nepotrebna troška — nasljednine.

U istom ovom članku nuzgredno, a drugdje (na str. 298. i 343.) napose govori o ženskoj modi. Uzaludno je govoriti o pobijanju nečedne, gole mode, ako se ne istupi energično protiv nje u praksi. Svećenik, koji inače možda buči sa propovijedaonice protiv nečedne mode, svojima kod kuće ne zna drugo reći, no da ih samo pita: »Zar ti nije tako obučenoj zima?« I više ništa. Kakav će uspjeh imati njegov govor, kad ni svojima ne može, da to energično zabrani! To isto vrijedi i za članove kršć. društva uopće. Kršć. socijalni radnici u Münchenu stvorili su zaključak, da će svaku članicu iz društva isključiti, koja se ne bude prema propisima crkvenim odijevala ne samo u crkvi, nego i u društvu i vani. Možda bi dobro bilo, da se u kršć. društvima pročitaju i neke poslanice sv. Jeronima, prevedene od fra Markovića. Počnimo kod svojih i bilo bi uspjeha. Prve kršćanske žene su svojom skromnošću u vladanju i odijevanju možda više djelovale na javni moral, nego li propovijednici. Koliku će pak odgovornost nositi oni svećenici, čiji su ukućani pioniri nečedne nošnje među njihovim župljankama?

Zadnju alineju u članku »Svećenikova lektira« (str. 71.) trebalo je krupnim slovima tiskati. Jedva se svećenik ustao, već mu mora mežnjar

ili ministrant donijeti novine. Pa kakove? Protiv kojih je čitao u crkvi biskupovu poslanicu, jer se sam ipak ne usudi o tom govoriti.

»Župskoj knjižnici« trebalo bi malko više pažnje posvetiti. Lijepe je upute dao u tom članku g. pisac, ali čime da se nabave knjige? Za kojekakve novine i političke brošure ima novaca i svećenik, ali za teološke knjige nema. Ima i takovih, koji ne nabave ni knjige, za koje im crkvena vlast dozvoli nabavu iz crkvene blagajne.

Ispovijed i odrešenje telefonom (str. 95.) moglo bi se možda dozvoliti u nuždi, ali samo kod kućnog telefona, gdje nema posrednika — centrale —, jer ispovijed mora biti tajna, a to nije preko centrale, makar i veže činovnike(ce) »službena tajna«. — Trumbom mornarskom — portavoce — jer je bez posrednika i udaljenost nije velika, moglo bi biti, kao i kod kućnog telefona; dok držim, da bi »radijem« bilo nedozvoljeno i radi udaljenosti i radi tajne — onda bi u slučaju »SOS«-a uvijek mogao podijeliti uvjetno odriješenje.

Kod uvjetnog odriješenja (str. 96.) moglo se još navesti — što je na svom mjestu inače učinjeno —, da se tako mogu odriješiti: moribundi sensibus destituti; recidivi in mortalia, ako su u smrtnoj pogibli ili je bojazan, da se ne će vratiti na ispovijed; zaručnici u bližnjoj griješnoj prigodi, a naskoro se vjenčaju, da ovaj sakramenat ne prime u nemilosti.

Str. 103. pod 3. kad bi netko ispovijedao samo lake grijehe i za ni jednog se ne bi kajao, odriješenje bi bilo nevaljano i zato bi smrtno sagriješio, jer je irritatio sacramenti, a to je uvijek veliko nepoštovanje sakramenta. Zato će ispovjednik takvog pokornika potaknuti, da se bar za jedan laki grijeh pokaje.

Str. 111. — Ako bi ispovijednik pitao pokornika za ime sukrivca, teško bi sagriješio, ali ne potpada pod teške kazne izrečene kod Benedikta XIV., koje se nalaze kod moralista prije Zakonika, jer su te kazne u ovom ispuštene.

Str. 123. Župnik, jer ima redovitu jurisdikciju, može samo svoje župljane svagdje i izvan dieceze ispovijedati i valjano odriješiti.

U senjskoj biskupiji i kapelani, duh. pomoćnici, mogu valjano ispovijedati u cijeloj biskupiji, svakako uz dozvolu, barem predmnijevanu od župnika dotične župe.

Str. 177. Seljaci nepoučeni, jer ne polažu važnost na misli, mogu se, iako niječno odgovore, dalje pitati za govor, čin, možda da se često puta to otkrije.

Str. 217. — Takove, koji ne će držati post i nemrs, mora se upozoriti, da traže dispenzu, ako već nisu možda dispenzirani biskupskom okružnicom ili inače, na što ih treba opet upozoriti. Treba ih potaknuti na kršć. život i s tim, da ih sjeti, da su i oni apostoli kod vjernika, i oni na njih gledaju i očekuju od njih dobar primjer. Napose ih treba upozoriti na grdobu grijeha kletve, ako u nj upadaju.

Str. 224. Jer odrasliji muškarci rjeđe dolaze na ispovijed, mora ih svećenik u svako doba rado primiti i prije žena, makar ove i rogoborile, osim da su to majke obitelji, čija je prisutnost kod kuće potrebna, a mu-

škarci su mladi mladi. Ili pak tako, da na jednu stranu ispovijedaonice dolaze muškarci po starosti a na drugu žene.

Str. 225. Negdje se zaručnici znaju i duhovnim vježbama u određenim za to kućama pripraviti na vjenčanje i takve će ženidbe imati posebni blagoslov božji.

Str. 225/226. Navedeni način sprečavanja poroda nije nipošto siguran, pa ako bi se supruzima taj način općenja savjetovao, treba ih ipak upozoriti na nesigurnost uspjeha, da ne nastanu u obitelji neprilike: ljubomor, nemir, rastava.

Na str. 254/5. o pripravi vjeroučitelja trebalo bi krupnim slovima tiskati. Od valjane pripreme ima napose mladi svećenik velike koristi. Ako se naime savjesno pripravlja na vjeronauk, olakšano mu je u velike učenje za župnički (a i katehetski) ispit. Župnički ispit najbolje dokazuje, koliko je kandidat radio u školi.

Str. 317. — Weekend-pokret, nedjeljni izlet udaljuje mnoge od nedjeljne dužnosti. Osim ranih misa u Engleskoj i Americi, gdje je taj pokret najjači, crkvena se je uprava pobrinula, da i ovi uzimadu priliku, da vrše svoje kršćanske dužnosti. Dala je sastaviti popis nedjeljnih misa u crkvama, koje se nalaze na automobilskim cestama. Tako izletnici nakon dulje vožnje mogu otpočinuti i prilika im se pruža, da udovolje svojoj dužnosti. I kod nas se razmahao taj pokret u blizini gradova; društva, pojedine obitelji prave izlete na selo. Gradske ljude privlače i seoski običaji i narodna nošnja, pa treba sve to upotrebiti, da se postigne dobra svrha. Svećenici bi morali u stalno doba misiti i pripraviti se na kratku dobru propovijed. Za velesajma u Antwerpenu kat. skauti stajali su pred kolodvorima i posjetnike sajma podsjećivali oglasima na tablama na kršć. dužnost i upućivali ih s uspjehom na bližnje crkve.

Moderni pastoraliste imaju posebno poglavlje: kako postupati sa nervoznima. Nije ih zaboravio ni g. pisac, što se vidi na str. 312., ali im posebnog članka nije posvetio. I pravom. Jesu li takvi uistinu bolesnici, neka se s njima postupa kao i s drugim: blago, prijazno, uljudno, ustrpljivo; neka ih mirno sasluša, u kratko utješi i prede na drugi predmet, koji će bolesnika zanimati i rastresti. No većina t. zv. nervoznih, držim, nisu bolesnici, nego samo nemaju samozataje, savladavanja samih sebe. Neka se u tom vježbaju i nestati će nervoznosti, a oni i drugi uz njih bit će zdravi. Za novovijeke svece sv. Ivana Vianeja i sv. Terezu i druge ne čitamo, da bi bili nervozni, premda su živjeli u prilikama, koje bi ih i te kako nervozirale. Ali bili su u školi Spasiteljevoj, pa su znali sami sebe savladavati, a druge podnašati.

Na koncu »Svećeničkog djelovanja« in foro externo lijepo obrađuje sva moderna pitanja: protuvjerska i neutralna udruženja, socijalni i karitativni rad, štampu, ćudoredna pitanja kao modu, šport, nečistu književnost, kino, kazalište, međusobni saobraćaj. Napokon temeljito dokumentarno obrađuje krunu djelovanja, Katoličku Akciju: njezin postanak, cilj, bit, organizaciju i t. d. I naš Episkopat želi, da ju provede prema intencijama sv. Oca P. Pija XI.; imenovana su dijecezanska vijeća, na urgira-

nje biskupa negdje i župska vijeća i tim je sve učinjeno; ali da li, što i kako rade? Dosta je, kao u mnogim drugim sličnim stvarima kod nas Hrvata, postaviti odbor, predsjednika t. j. za parade manifestacije, uvijek smo pripravni...

To je kratki prikaz izvrsnog djela Dra Kniewalda, koje je na ponos hrv. kat. znanstvene književnosti, siguran putokaz dušobrižnom svećenstvu u njegovom teškom radu. S njim će se uspješno poslužiti na produbljenje kršć. vjerskog života u hrv. kat. narodu.

Dr. Josip Frančišković.

A. Curinaldi D. I.: Priručnik parbenog postupka kod crkvenih ženidbenih sudova po novom crkvenom zakoniku.

U »Bogoslovskoj Smotri« XVIII. 136—140 ocijenili smo gore spomenuti »Priručnik« i tom prigodom stavili na neke točke naše opaske. Na ove je o. Curinaldi pod istim naslovom odgovorio u »Vrhbosni« god. 1930, str. 49—55. U interesu same stvari smatramo za potrebno, da se na njegov odgovor ovdje osvrnemo.

1. Prigovorili smo bili »Priručniku« što tvrdi da je Zakonik van snage stavio ne samo ranije opće zakone »praeter jus« već i ranije partikularne zakone (i običaje) »praeter jus«. — U svome odgovoru ponavlja o. Curinaldi tu tvrdnju upirući se i nadalje na kan. 1552 § 2 Zakonika (»Cetera tribunalia servare debent praescripta canonum qui sequuntur«) i na rješenje kongr. Studiorum od 7. aug. 1917 (»Cum novum juris Codicem SS. D. N. Benedictus Papa XV a die festo Pentecostes... in universa latina Ecclesia vim habiturum esse edixerit, ex eo ipso die Codicem fore authenticum et unicum iuris canonici fontem proptereaque tum in disciplina Ecclesiae moderanda tum in iudiciis et scholis eo uno utendum esse«).

Kan. 1555 § 2 Zakonika izriče samo to, da se odnosni sudovi pri postupku moraju držati propisa Zakonika. Navedeno rješenje kongr. Studiorum kazuje samo to, da je Zakonik jedino vrelo o p ć e g prava.[1]

2. Prigovorili smo bili »Priručniku« što tvrdi da promicatelj pravde može podnijeti tužbu ili prijedlog, da se povede parnica radi ništetnosti braka. — U svom odgovoru o. Curinaldi kod tvrdnje: da promicatelj pravde može podnijeti ili tužbu ili prijedlog, da se povede parnica radi proglašenja ništetnosti braka.

Cap. IV, Tit. XX, Lib. IV. Zakonika nosi natpis »De jure a c c u s a n d i matrimonium et p o s t u l a n d i dispensationem super rato«. Kan. 1970. razlikuje »r e g u l a r i s a c c u s a t i o« i »i u r e f a c t a p e t i t i o«. U kan. 1971. navode se osobe, koje su jedine »h a b i l e s a d a c c u s a n d u m«, a u kan. 1973. opet osobe, koje jedine imaju »j u s p e t e n d i d i s p e n s a t i o n e m super matrimonio rato et non consummato«.

---

[1] Isključiva vrijednost Zakonika točno je ocrtana u uvodnim kanonima 1—6 samoga Zakonika i preko tih granica ne proteže ju, kako se po sebi razumijeva, ni proglasna konstitucija Benedikta XV., ni spomenito rješenje kongr. Studiorum.

Iz samoga ovoga već je očevidno, da fraza »iure facta petitio« označuje jedino molbu stranaka za oprost od neizvršene ženidbe.[2]

3. Prigovorili smo bili »Priručniku« što tvrdi, da se presuda samo izuzetno proglašuje usmeno. — U svom odgovoru pozivlje se o. Curinaldi na našu praksu, po kojoj se presude obično proglašuju usmeno. Mi smo dašto u ocjeni govorili »de iure«, a ne »de facto«, jer je i nama dobro poznato bilo, da se kod nas presude rijetko proglašuju usmeno.

4. Prigovorili smo bili »Priručniku«, što ne uzima obzir na apsolutnu nenadležnost sudova. — U svom odgovoru ističe o. Curinaldi, da je prema zadaći Priručnika izvadio iz procesualnih propisa Zakonika samo ono, što se imade primijeniti ženidbenim parnicama, pa kako slučajevi kan. 1556 i kan. 1557 § 1 i § 2 ne mogu spadati na ženidbene sudove i kako bi se glede slučaja kan. 1557 § 3 jedva mogao umjetno konstruisati kakav casus, po kojem bi se taj § 3 mogao odnositi na ženidbene parnice, to — veli o. Curinaldi — nije bilo nužno, da se u Priručniku uzme u obzir incompetentia absoluta, nego samo relativa.

Što se tiče kan. 1556 (»Prima Sedes a nemine judicatur«) jasno je svakomu, da nijesmo na nj ni pomišljali. Što se tiče osoba spomenutih u kan. 1557 § 1 i § 2, nijesu isključene ženidbene parnice. Što se tiče kan. 1557 § 3 može i kod nas, kao i svagdje drugdje, sv. Stolica koju ženidbenu parnicu u prvoj ili dalnjoj molbi potegnuti pred svoj sud.

5. Prigovorili smo bili »Priručniku« što tvrdi, da su sve ženidbene zapreke javne naravi osim nemoći, koja nije notorna. — U svom odgovoru o. Curinaldi »impedimentum natura sua publicum« izjednačuje sa »impedimentum iuris publici ratione iuris impugnandi matrimonium«.

U kanonističkoj terminologiji ima izraz »impedimentum natura sua publicum« točno određeno značenje. Vd. na pr. Wernz-Vidal, Ius Can. V, 166.: »Ante Codicem doctores distinguebant impedimenta natura sua publica et facto occulta, quam distinctionem agnoscit Codex can. 1971, § 1, 2⁰. Publicum natura sua est impedimentum, quod oritur ex facto de se publico velut consaguinitas. Publico natura opponitur impedimentum natura sua occultum i. e. quod oritur ex facto ex communiter contingentibus occulto, quale solet esse factum probrosum velut conjugicidium[3], affinitas ex copula illicita iuris praecedentis«. Očito je da je prema toj usvojenoj terminologiji zapreka zločina impedimentum natura sua publicum a ne impedimentum natura sua occultum.

6. Prigovorili smo bili »Priručniku« što tvrdi, da izopćenici (tolerati) glede kojih nije donešena presuda, imaju naprosto aktivnu legitimaciju. — U odgovoru ostaje o. Curinaldi potpunoma pri ranijoj svojoj tvrdnji. Sta-

[2] Ispor. kan. 1119.: »Matrimonium non consummatum ... dissolvitur ... per dispensationem a Sede Apostolica ex iusta causa concessam, utraque parte rogante vel alterutra, etsi altera sit invita.«

[3] Potcrtano po nama.

novište njegovo kosi se sa ustanovom kan. 1628, § 3.[4] Tu se stvarno luče dvije skupine izopćenika: a) vitandi, et tolerati contra quos sententia lata est; b) tolerati contra quos sententia non est lata. Za jednu i drugu skupinu veli se, da ih stranke mogu prigovorom izopćenja odbiti, dok se jedino za prvu skupinu veli, da dotične izopćenike ne samo stranke mogu prigovorom izopćenja odbiti, već što više, da nje sam sud mora uvijek odbiti. Prema tomu je druga skupina općenito sposobna da aktivno istupi na sudu (agare in judicio)[5], ali samo uslovno, t. j. ako stranka ne prigovori izpoćenje, dok je prva skupina za to naprosto nesposobna.[6]

7. Prigovorili smo bili »Priručniku« što tvrdi, da se presuda (osuda), koja se proglašuje dostavljanjem primjeraka strankama, može njima propisno dostaviti samo putem javne pošte (preporučeno i uz povratni recepis). — U odgovoru ostaje o. Curinaldi pri svojoj tvrdnji, veleći, da kan. 1877. upućuje na kan. 1719. jedino obzirom na frazu »dummodo commendata et cum syngrapha receptionis«.

Kako kan. 1719. preporučeno dostavljanje sudskog poziva putem javne pošte uz povratni recepis izjednačuje dostavljanju drugim sigurnim putem, može se fraza kanona 1877. »ad normam can. 1719« neusiljeno shvatiti onamo, da kan. 1877. preporučeno dostavljanje presude putem javne pošte uz povratni recepis izjednačuje dostavljanju drugim sigurnim putem, to više, što se svrha zakona i ovakovim putem potpuno polučuje. Tako shvaćaju, bez svakog krzmanja, frazu »ad normam can. 1719« uvaženi kanonisti: Blat[7], Vermeersch-Creusen[8], Roberti[9] i dr.

---

[4] »Pariter exceptio ex communicationis (a partibus: po § 2) opponi potest in quolibet iudicii statu et gradu, dummodo ante sententiam definitivam; imo si agatur de excommunicatis vitandis, aut toleratis contra quos sententia condemnatoria vel declaratoria lata fuerit, ii exofficio semper excludi debent.«

[5] Ipor. kan. 1654, § 2: »Alii excommunicati (t. j. tolerati ante sententiam) generatim stare in judicio queunt«.

[6] Dašto uz iznimke, što ih nabraja kan. 1654, § 1.

[7] Comm. Text. Iur. Can. IV. n. 404: »Publicatio sententiae fieri potest... c) sub conditione ubi usus viget..., sententiae exemplar... transmittendo ad partes duas per publicos tabellarios ad normam can. 1719..., dummodo commendata et cum syngrapha receptionis vel alio modo qui secundum locorum leges et conditiones tutissimus sit.«

[8] Epit. Iur. Can. III. n. 233: »Publicatio sententiae... est facienda uno ex his modis... 3. Exemplar sententiae in forma authentica ad partes transmittitur per viam juxta locorum consuetudinem tutissimam, praesertim per tabellarios publicos in litteris commendatis et cum syngrapha receptionis.«

[9] De Processibus, II. P. I. n. 458: »Ex Codice publicatio fieri potest (c. 1877): ... c) vel tandem, ubi usus viget, transmittendo exemplar sententiae per publicos tabellarios ad normam can. 1719. sc. commendatum cum syngrapha receptionis vel alio modo qui secundum locorum leges tutissimus sit.«

I ranije pravo[10] nije dostavljanje primjeraka presude strankama ograničavalo na dostavljanje putem javne pošte, pak valja novo pravo po kan. 6, br. 4. Zakonika, u dvojbi shvatiti u smislu ranijega prava. U Hrvatskoj i Slavoniji dostavljaju se presude redovno strankama preko župnika uz potvrdu o primitku. Jednako biva i u nekim drugim krajevima. Tumačenje naše odgovara najrazličitijim mjesnim i vremenskim prilikama krajeva, u kojima Crkva širom svijeta djeluje. S ovih razloga držimo da je tumačenje Priručnikovo preveć ropsko i preusko.

8. Prigovorili smo bili »Priručniku« što tvrdi, da osobe, koje kan. 1755, § 2, br. 1 i 2 oslobađa od svjedočenja, smiju ipak svjedočiti o dotičnim činjenicama, ako se odreknu svoga prava, te smo izjavili, da je odnosno pravo njima dano radi općeg dobra, pa da se zato svoga prava ne mogu odreći i dosljedno tomu da se ni ne smiju preslušavati. — U svom odgovoru poriče o. Curinaldi, da bi osobe spomenute u kan. 1755, § 2, br. 2 radi općeg dobra oslobođene bile od svjedočenja. Priznajemo, da smo u ocjeni zabunom stavili kan. 1755, § 2, br. 1 i 2 umjesto kan. 1755, § 2, br. 1 te time i za osobe navedene u kan. 1755 § 2, br. 2 izjavili, da im je odnosno pravo dano radi općega dobra i da se zato one svoga prava ne mogu odreći. Ostajemo pako u cijelosti pri svojoj izjavi obzirom na osobe navedene u kan. 1755 § 2, br. 1, jer je za ove van svake sumnje, da im je odnosno pravo dano radi općega dobra i da se one toga svoga prava ne mogu odreći.[11]

9. Prigovorili smo bili »Priručniku« što rečenicu kanona 1787. »dummodo tamen omnis collusionis vel corruptelae absit periculum« prevodi sa »samo ako je isključena svaka pogibao da se svjedoci zavedu na krivo svjedočanstvo (koluzija) ili da svoje prijašnje iskaze iskrive«. — U svom odgovoru ostaje o. Curinaldi pri tom, da je njegov prijevod potpuno ispravan. Očiti je smisao upitne rečenice: da mora biti isključena svaka pogibao, da bi ponovno preslušani svjedok raniji svoj iskaz iskrivio. Takova pogibao prijeti od međusobnog dogovora stranaka glede iskazivanja svje-

[10] Instr. Congr. S. Epp. et Reg. 11. jun. 1880. n. 36: »Sententia indicitur praevento, qui appellationem interponere potest ad auctoritatem ecclesiasticam competentem.« — Instr. Congr. S. Officii 20. jun. 1883. n. 24: »Sententia subscriptione iudicis et secretarii, nec non sigilli curiae munita partibus erit notificanda per curiae apparitorem, relicto iisdem illius exemplari, de quo in scripto fides erit facienda.« — Instr. Congr. de Prop. Fide a. 1883. § 25: Sententia i t. d. doslovno kao u prethodnoj instrukciji kongr. S. Officii. — Ova se mjesta navode kao vrela kanona 1877. u notama kard. Gasparri-a.

[11] Roberti, De Processibus, II. P. I. n. 336: »Ratione boni publici eximuntur ab obligatione testandi omnes qui tenentur ad secretum officii, etiam ratione praestiti consilii... Ratio huius dispositionis invenitur in hoc quod homines non semper possunt suis necessitatibus providere, sed egent opera et consilio aliorum qui specialibus cognitionibus instructi sunt. Nisi secretum servetur, deterrerentur a consiliis capiendis, cum magno ordinis sive spiritualis sive materialis damno.«

doka (collusio) i od zastrašivanja ili podmićivanja svjedoka po bilo kojoj stranci (corruptela). Prema tomu imaju izrazi »collusio« i »corruptela« u kanonističkoj terminologiji odredeno značenje, kojega valja da se drže i Priručnici, kada te izraze prevode ili po smislu zasebno izražavaju.

10. Prigovorili smo bili »Priručniku« što tvrdi »da će iskaz generalnog vikara, župnika, javnog bilježnika, suca i t. d. o predmetima, koji su u vezi s njihovim službenim djelovanjem, biti potpuno dostatan, te ne smije sudac o tim činjenicama ni tražiti ni dopustiti dalnjih dokaza pro ili contra«. — U svom odgovoru ostaje o. Curinaldi pri toj tvrdnji i dodaje: »Razumije se po sebi, da se mogu donijeti dokazi o nevjerodostojnosti ili zabludi pomenutog svjedoka (testis qualificatus), kako se može takoder napadati ispravnost koje isprave«. Kako kan. 1783.[12] glede svih svjedoka, pa prema tomu i glede t. zv. kvalifikovanih, dopušta da se pobijaju sama njihova svjedočanstva, t. j. napose i činjenice, koje iskazuju, ne smije sudac odbiti dokaze, što ih u tom pravcu koja stranka iznosi protiv iskaza t. zv. kvalifikovanog svjedoka. Zato je opravdan naš prigovor protiv »Priručnika«, koliko ovaj izriče: da sudac ne smije o tim činjenicama dopustiti dalnjih dokaza contra.

11. Prigovorili bismo bili »Priručniku« što za interlokutornu presudu naprosto tvrdi, da se ne smije pobijati posebnim pravnim lijekom. — U svom odgovoru ističe o. Curinaldi, da kan. 1841. govori samo o onim interlokutornim presudama, koje sudac može ispraviti i opozvati sve do svršetka postupka u glavnoj stvari, pa da se samo na takove interlokutorne presude odnosi upitna tvrdnja Priručnika. Stoji da kan. 1841. pred očima ima samo takove interlokutorne presude, ali »Priručnik« nije svoju tvrdnju ograničio na tu vrst interlokutornih presuda, već je za interlokutornu presudu naprosto izjavio, da se ne smije pobijati posebnim pravnim lijekom.

12. Prigovorili smo bili »Priručniku« što tvrdi, da kod postupka po kan. 1992. sud druge molbe mora biti inokosan (judex singularis). — U svom odgovoru dopušta o. Curinaldi, da je uslijed tiskarske ili pisarske greške stavljen kan. 1585. umjesto kan. 1596., kao i da je pogriješio glede uporabe izraza »judex« i »tribunal« u Kodeksu. U stvari samoj ostaje pri svojoj tvrdnji: da kod postupka po kan. 1992. sud druge molbe mora biti inokosan. Za dokaz navodi: a) što se ne može poprimiti, da bi Zakonik u jednom te istom kanonu (1992) upotrebio različite izraze za sud, koji valja da sudi u drugoj molbi, i za onaj, kojemu valja da se stvar uputi, ako se osuda ne može potvrditi; b) što načelo kan. 1596. vrijedi i za ino-

---

[12] »Post testificationum evulgationem: 1°. Cessat facultas reprobandi testis personam, excepto casu de quo in 1764, § 4; 2°. Sed est jus reprobandi testes sive quod attinet ad modum examinis, cum scilicet obiiciuntur regulae juris in examine peragendo neglectae, sive quod attinet ad testificationes ipsas, cum nempe testimonia impugnantur de falso aut de variatione, contradictione, defectu scientiae et similibus.«

kosan sud; c) što same riječi kan. 1992. »cum solo interventu defensoris vinculi... decernet eodem modo de quo in can. 1990« dokazuju da samo jedan sudac (kao u prvoj molbi) valja da sudi; d) što bi se sama svrha skraćenog postupka osujetila, kada bi u drugoj molbi sudio zborni sud.

Slažemo se s o. Curinaldi-jem da izraz »tribunal« u kan. 1992. označuje samo zboran sud, ali nam je razlog taj, što kan. 1576. vinkularne parnice, koje se vode po redovnom postupku, pridržaje zbornom sudu (od 3 lica).[13] Što se pako tiče izraza »judex« u kan. 1992. ne držimo, da taj nužno označuje samo inokosan sud, jer Zakonik izrazom »judex« prečesto obeshvata i zboran sud, a ne sili ni kan. 1992. ni ikoji drugi kanon, da ga se u kan. 1992. ograniči na inokosan sud.

Što se tiče kan. 1596.[14] izriče ovaj samo to, da drugomolbeni sud mora biti zboran, ako je to bio prvomolbeni. O tom, da bi drugomolbeni sud morao biti inokosan, ako je to bio prvomolbeni, nema ni u ovom ni u kojem drugom kanonu ni slovca. Kako Zakonik zborne sudove propisuje samo za važne stvari, jasno je, da za načelo, koje zastupa o. Curinaldi, manjka i ratio legis.

Fraza kan. 1992. cum solo interventu defensoris vinculi isključuje lica, koja nijesu sudac ili branitelj žen. vera. Fraza kan. 1922. »decernet eodem modo de quo in can. 1990« kazuje, da u drugoj molbi otpadaju iste postupne formalnosti, kao u prvoj molbi. Kako se radi samo o slučaju, gdje je nevaljanost ženidbe očita »ex certo et authentico documento, quod nulli contradictioni vel exceptioni obnoxium sit«, nema razložne bojazni, da bi rješavanje po zbornom sudu osujetilo svrhu skraćenog postupka.

13. Prigovorili smo bili »Priručniku« što glede usmene prijave priziva upućuje samo na kan. 1707, § 1, dok Zakonik u kan. 1802. glede toga upućuje ne samo na kan. 1707, § 1, nego na čitav kanon 1707. — U svom odgovoru tvrdi o. Curinaldi: »da se § 2 kan. 1707. ne može odnositi na prijavu priziva, jer bila parnica jednostavna i manje važnosti ili najzamršenija, prijava priziva će imati uvijek samo ove riječi: Prijavljujem priziv proti osudi od... br...« Ovaj razlog nikako ne osvjedočava, jer se prijava priziva podnosi sudu, koji je dotičnu presudu izrekao, pa je prema tomu i potpuno upućen u značaj odnosne parnice. U stvari samoj pristajemo sada ipak uz mišljenje o. Curinaldi-ja, a to zato, što kan. 1882 § 2 veli »salvo casu de quo in can. 1707.« Spominje dakle samo jedan slučaj, a ako je samo jedan slučaj izuzet, mora da je to onaj, što ga spominje kan. 1707, § 1.

---

[13] »Reprobata contraria consuetudine et revocato quolibet contrario privilegio: 1°. Causae contentiosae de vinculo matrimonii... tribunali trium iudicum reservantur.«

[14] »Si collegialiter causa in prima instantia cognita fuerit, etiam in gradu appellationis collegialiter nec a minori iudicum numero definici debet.«

14. Prigovorili smo »Priručniku« što tvrdi, da ništovnu žaobu, koja je spojena sa prizivom, ne riješava sud druge molbe, već sud prve molbe. — U svom odgovoru pristaje o. Curinaldi konačno uz naše mišljenje. Dodaje ipak, da u slučaju takove ništovne žaobe sud prve molbe u stanovitom roku može presudu sam ispraviti i tim ukloniti ništovni razlog. S ovim se dodatkom nikako ne slažemo, jer priziv prenosi čitavu stvar na sud druge molbe, dakle i pitanje o valjanosti presude.

15. Prigovorili smo bili »Priručniku« što frazu »regulariter« kanona 1631. prevodi sa »koliko se može« i opet što frazu »Nisi justa causa aliud suadeat, quoad eius fieri potest« kanona 1642. prevodi sa »Po mogućnosti«. — U svom odgovoru o. Curinaldi dopušta, da njegov prijevod tih fraza ne odgovara literarnom smislu. premda im daje, kako on drži, dosta točno smisao. Prepuštamo cijenjenim čitateljima da prosude, da li prijevod o. Curinaldi-ja stvarno daje onaj smisao, što ga te fraze u Zakoniku imaju. **Dr. I. A. Ruspini.**

Ispovijesti sv. Augustina, knjiga I—X. Preveo i uvod napisao Mons. **Dr. Andrija Živković,** sveučilišni profesor. Šesto vanredno izdanje knjiga katoličkog života, naklada dra S. Markulina, Zagreb 1930. XVI—XXIV + 303 str. Cijena Din 40.

Među rijetke pojedince, koji su se prigodom 1500 godišnjice smrti sv. Augustina potanje u našim krajevima bavili proučavanjem sv. Augustina, spada u prvom redu dr. Živković. Rezultat je njegova rada više predavanja o ličnosti sv. Augustina, o njegovim »Ispovijestima« i o nekim bitnim, a često krivo shvaćenim pojmovima u djelu »De Civitate Dei«, te, naročito lijepi prijevod prvih deset knjiga Augustinovih »Ispovijesti«. Prijevod je tako lijep, da se uza svu težinu sadržaja lako i ugodno čita i razumije. Dr. Živković je to postigao tako, što nije išao za tim, da dočara čitatelju ljepotu originala, jer to je prosto nemoguće, naročito kod sv. Augustina. Zato je prevodilac želio da vjerno preda njegove misli, ne udaljujući se od teksta i ne dajući parafraze, ali i ne mučeći sebe i čitatelja doslovnim prijevodima nerijetkih Augustinovih igara s riječima i sličnih stvari, koje se u prijevodu ne mogu dočarati. Taj se prijevod tako ugodno čita, da čitatelj i ne sluti, kako je težak posao prevoditi sv. Augustina. U tomu je velika razlika prama dosadašnjem Sassovu prijevodu. Postoji i druga razlika, jer dr. Živković ne umara čitatelja bilješkama ispod teksta. Augustinove »Ispovijesti« i onako nisu knjiga za svakoga, a onaj, za koga jesu, razumjet će je u glavnom i bez tih bilježaka. Što je bilo potrebno reći o životu i ličnosti sv. Augustina, rekao je prevodilac u Uvodu. Treća je razlika između Sassova prijevoda i ovoga u tomu, što dr. Živković prevodi samo prvih deset knjiga »Ispovijesti«. On je to učinio stoga, što je s devetom, odnosno s desetom knjigom završen prikaz nutarnjeg ličnog života Augustinova. U prvih 9 knjiga prikazuje sv. Augustin svoje obraćenje, a u desetoj stanje svoje duševnosti u ono vrijeme, kad je pisao »Ispovijesti«. Zadnje su tri knjige veoma lijepe i zanimljive, može se reći u izvjesnom smislu i suvremene, ali nemaju s nutrinjom Augustinove duše izravne veze, nego su zapravo čista egzegeza:

prvih stranica sv. Pisma. K tomu bi prijevod i ovih triju knjiga znatno uvećao i opseg i cijenu ovog izdanja, a to je u našim književnim prilikama veoma važno. Ovu okolnost ne bi uravnotežila ona korist, što bi je iz ovih knjiga crplo ono nekoliko čitača, koji bi se odvažili na čitanje.

Ovaj je hrvatski prijevod »Ispovijesti« namijenjen u prvom redu svećenstvu i katoličkim intelektualcima, no nema sumnje, da će i mnogi inteligenat, koji ne živi katoličkim životom, rado uzeti ovaj prijevod u ruke i čitati ga s velikim zanimanjem i korišću.

Vanjska je oprema tako ukusna i otmjena, da ovo izdanje spada među najljepše opremljene hrvatske knjige uopće.

Dr. Dragutin Kniewald.

1. **Fattinger Rudolf: Pastoralchemie.** Str. XII + 192. Herder. Cijena broš. M. 6.50, u platno vezana M. 8.

2. **Dr. Josip Srebrnić,** biskup krčki: **Za poredak u našim kupališnim prilikama.** Priopćenje vjernicima krčke biskupije. Zagreb 1930.

1. Bila je sretna misao vjeroučitelja Fattingera, da u zasebnoj knjizi obradi sva ona pitanja, koja se odnose na materijalnu stranu sakramenata, a nemaju izravne veze s ljudskim zdravljem ili bolešću. Jer to spada u »pastoralnu medicinu«, koja je sebi već osvojila pravo na postojanje kao zasebna pomoćna disciplina. Uz ovu se evo prvi put javlja i »pastoralna kemija«. I s pravom. Jer koliko imade pitanje »kemijske« prirode, koja su u vezi s valjanošću ili dozvoljenošću sakramenata! Tek treba ovdje riječ »kemija« uzeti u širem smislu, tako, da se ne ograničuje samo na mineralno carstvo, nego uključuje i botaniku. Organska kemija, u koliko se odnosi na čovjeka, spada u pastoralnu medicinu. Držim, da je ovaj prvi pokušaj sistematske pastoralne kemije uspio. Pisac prikazuje sve potrebno o kruhu i vinu, ulju i balzamu, vodi, liturgijskim kovinama (zlato, srebro, ostale kovine), liturgijskoj tekstilnoj građi paramenata, te o liturgijskom svijetlu i tamjanu. K tomu donosi u cijelosti odnosne rimske odluke, a kod dragih kovina i slike punciranja na 4 table. Ono, do čega je i teorijski stručnjak dosad teško dolazio, jer je bilo rastepeno po najrazličitijim časopisima, imade sada praktični dušobrižnik sakupljeno u jedno. Kako su pitanja, što ih je pisac obradio u ovoj knjizi, sasvim praktične prirode, preporučam dušobrižnom svećenstvu, da sebi nabavi ovu knjigu i da je svakom zgodom konsultira.

2. Krčki biskup dr. Srebrnić ne sustaje u svojim naporima, da svoju dijecezu, koja je, kao i cijelo naše hrvatsko primorje, do nedavna slovila kao najćudoredniji dio naše domovine, spasi od poplave modernog nećudoređa, koje je, u promijenjenim ekonomskim prilikama, došlo sa strancima upravo u te krajeve. Zato krčki Ordinarij ponovno upozoruje na katolička načela, koja su u vezi sa suvremenim nastojanjima i higijenskim zahtjevima o kupanju, sunčanju i slično. Zatim donosi, primjera radi, propise, što ih je gradska uprava beogradska još 1927, a onda ponovno 28. VIII. 1929. donijela o ćudoredu na kupalištu. Ta se odredba proteže na Beograd, Zemun i Pančevo. Onda navodi sve svoje korake i spomenice, što ih je, djelomice zajedno s već preminulim biskupom senjskim, dr. Ma-

rušićem, predao različitim kompetentnim državnim vlastima, da se na teritoriju njegove biskupije tom zlu, koje prijeti narodnoj duši, što prije doskoči. Na koncu se osvrće na prigovore, koji se suprostavljaju ovom njegovom nastojanju, a ti su u glavnom ovi: to je higijenski i suvremeno i to promiče promet stranaca! No očito higijena traži samo kupanje i sunčanje, a ne traži o n i h suvremenih nastranosti, koje biskup pobija; ne traži ni golotinje, ni zajedništva u kupkama. A što se tiče prometa stranaca — zar je to jedino mjerodavno, da dođe nešto više stranog novca u naše krajeve, a naš domaći živalj da ćudoredno propadne? Uostalom, kad se već radi o prometu stranaca, mogu reći, da nisu svi stranci jednaki i da kod kuće, u vlastitoj domovini, mnogi od njih ne bi smio ono činiti, što slobodno čini kod nas. Zar je nama stalo do toga, da imamo što veći promet o v a k v i h stranaca? Nažalost, ne veli presvijetli pisac, kojim je rezultatom zapravo urodilo njegovo nastojanje kod svjetovnih faktora. Meni se čini, a držim, da to izbija iz čitavog tenora ove brošure, da su naređenja i asistencija svjetovnih vlasti potrebne mjere, ali da nisu ono prvo i glavno, ni ono najpotrebnije. Ono najpotrebnije, to je p r o b u đ e n j e s a v j e s t i v j e r n i k a samih, toliko u našim primorskim krajevima, koliko i drugdje, naročito na pr. u onim velikim gradovima, koji leže uz rijeke. Po svemu sudeći ono, što se tu događa, ako ne nadilazi, a ono nikako ne zaostaje ni po broju lica, ni po kvaliteti čina onoga, što se zbiva u primorskim krajevima za ljetne sezone. Praktički dušobrižnički rad treba da zahvati u ovo zlo, koje sve više otima maha i u onim krugovima, koji su inače »praktični katolici«, ali koji idu sa strujom i smatraju, da to nema nikakva posla s vjerom. Tu treba u prvom redu savjesti probuditi u onom pravcu, kako je Pijo XI. opetovano govorio, posebice opet u svojoj enciklici o uzgoju mladeži, te kako je episkopat, tako reći cijelog katoličkog svijeta, dao sasvim konkretne direktive za svoje zemlje. Pojedinačnih će, pa i kolektivnih, prestupaka uvijek biti; no danas postoji jedno gore zlo: da se prestupak ne shvaća više kao prestupak, nego kao norma, kao nešto, što je dozvoljeno, naprosto zato, jer je »suvremeno i zdravo«. Ta se isprika uvijek iznova čuje. A najgore je, ako se to zlo toliko proširi, da knjige i časopisi, koji na to reflektiraju, da budu smatrani »katoličkima« i koji se šire isključivo među katoličkom publikom n a č e l n o pristaju i propagiraju ovo nećudoređe. S tih je razloga nastojanje biskupa Srebrnića od velike suvremene važnosti ne samo za njegovu dijecezu, nego i za sve naše krajeve.

Dr. Dragutin Kniewald.

Dr. Dimitrije Stefanović: Četiri Jevanđelja. Beograd. Britansko i inostrano društvo. 1929. (ćiril.).

Prevodilac služio se, kako razabirem, vrsnim njemačkim i domaćim pučkim prijevodima. Općenito prevodi dobro i jasno. Imade nekih provincijalizama, a te je sigurno uvrstio s obzirom na čitače u bivšoj Srbiji. Neka mi bude dozvoljeno staviti nekoliko opazaka.

Mk. 16, 9.—20. stavio je u zagradu. Izvanji argumenti u prilog su integritetu, a unutrašnji, na koje se protivnici najviše pozivaju, nisu tako jaki, da bismo morali poreći Marku autorstvo.

Mt. 1, 23. »Eto, djevojka će začeti« trebalo bi točno prevesti »djevica«. Paralelna mjesta Gen. 24, 43; Ex. 2, 8; Cant. 1, 3 i 6, 8; ps. 67 (68), 26, upućuju, da Izaijin »ha 'alma« treba uzeti u značenju nepovrijeđene djevice zato i opravdano prevodi LXX sa *„παρθένος"* i Vulg. sa »virgo«.[1]

Luk. 1, 9 »da po običaju sveštenstva na njega dođe«. Ispustio je »ždrijebom« *ἔλαχε;* sorte eligor seu deputor ad munus vel officium.[2]

Luk. 1, 28. »Zdravo ti, koja si stekla milost Božju«. Istina je, da Zorell imade kod *χαριτόω* 1.) *κεχαριτωμένη* Dei benevolum amorem experta L. 1, 28, ali u 2 c. gratiae divinae plenus. Tako prevodi i Vulg. syr. copt. gratia plena, got. gratiae thesaurum habens.[3]

Prema tomu *κεχαριτωμένη* označuje puninu milosti. Anđeo ne kaže: »Zdravo Marijo«, nego »Zdravo milosti puna«. Bog joj je u tolikoj mjeri udijelio milost, kao da je *„κεχαριτωμένη"* »milosti puna« njezino vlastito ime, kao što se Krist zove pravedan, a Salamon mudar.[4]

Jednako tumači Lagrange[5] »cette epithète remplace le nom propre, comme si elle convenait excellement à la Vierge...«

Luk. 2, 49. »Zar niste znali, da meni valja biti u domu Oca moga?« Točnije »u onome, što je Oca moga« *„ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου"* Lagrange[6] »auprès de mon Père«. — Il serait un peu trop explicite de rendre *ἐν τοῖς* dans la maison« parce que l'expression est plus générale et indique plus expressément un rapport avec la personne.« Knabenbauer[7] »Dictione quidem graeca potest templum designari... Insuper videtur expositio nimis arcta neque satis consentanea, si statuitur parentes ex iis quae de Jesu sciebant debuisse unice concludere eum esse in templo.«

Luk. 8, 43 ispušteno je čitanje utvrđeno velikom većinom rukopisa *„ἥτις ἰατροῖς προσαναλώσασα ὅλον τόν βίον"* Lagrange[8] »qui ayant dépensé tout son avoir aux »medicins.« Tillmann[9] »Sie hatte ihr ganzes Vermögen an Ärzte aufgewendet.«

Nema sumnje, da je Luka kao liječnik dobro ispitao proceduru s tom teškom bolesnicom.

Luk. 11, 3. »Hleb naš potrebni«. Istina — neki Oci i tumači prevode »potrebni«, ali ne bi glasio *ἐπιούσιος* nego *ἐπούσιος (ἐπὶ οὐσίαν);* zato ko-

---

[1] Höpfl, Tractatus de inspiratione Sacrae Scripturae. Roma 1923, p. 164, 5.

[2] Zorell, Lexicon graecum. Parisiis 1911. p. 324.

[3] l. c. p. 619.

[4] Knabenbauer »Commentarius in Evangelium sec. Lucam p. 64. 65.

[5] Évangile selon saint Luc. p. 28. 29.

[6] l. c. p. 97.

[7] l. c. p. 151.

[8] l. c. p. 253.

[9] Die heilige Schrift des Neuen Testamentes. München p. 171.

rektnije quotidianus svagdanji ili crastinus sutrašnji cfr. Preuschen-Bauer[10], Zorell[11], Lagrange[12] »notre pain quotidien«.

Luc. 19, 4 »...i pope se na smokvu« točnije smokvu sikomor *ἀνέβη ἐπὶ συκομορέαν* Vulg. in arborem sycomorum. Lagrange[13] »surmonta sur un sycomore«; Tillmann[14] »auf einen Maulbeerfeigenbaum. Snoj[15] »na divje smokvo«.

23, 17. »A morao je o svakom prazniku«. Točnije »o prazniku«. Lagrange[16] »pour la fête«. Rösch[17] »auf den Festtag«.

24, 4. »I kad se one čudahu«. Točnije »kad su se one zbunile«. *ἐν τῷ ἀπορεῖσθαι*. Lagrange[18] »Et tandis qu'elle ne savaient qu'en penser«. Tillmann[19] »Während sie darüber ratlos waren«, cfr. Preuschen,[20] Zorell,[21] Knabenbauer.[22]

Iv. 4, 20. »Oci naši moliše se Bogu. Ne radi se o molitvi. Samaritanka je dobro znala, da se čovjek može svagdje moliti. Ona pita, gdje treba prikazivati žrtve. Lagrange[23]: Nos péres ont adoré sur cette montagne. Tillmann:[24] Unsere Väter haben da angebetet. Rösch:[25] Unsere Väter . . . haben Gott angebetet. *οἱ πατέρες ἡμῶν . . . προσεκύνησαν;* Vulg. »adoraverunt« klanjali se.

Iv. 1, 9. »A prava svetlost ... dolažaše na svet«. Točno »dođe na svijet«, jer označuje historijski momenat Inkarnacije. »Der Logos ist nicht in der Himmelsferne geblieben« . . . jetzt sogar persönlich in die Welt gekommen ist«. (Tillmann Das Johannesevangelium. Berlin, 1914. p. 42.).

Iv. 8, 58. »Ja sam pre nego što se rodio Abraham, točnije prema ususu loq. Ivanovu glagola *γενέσθαι* cf. 1, 3 »prije nego je Abraham postao«. Lagrange:[26] »Avant qu' Abraham fût, je suis«. Tillmann:[27] »ehe Abraham ward, bin ich«.

---

[10] Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments. 1926. Töpelmann. Giessen. p. 462.

[11] l. c. p. 210.

[12] l. c. p. 323.

[13] l. c. p. 489.

[14] l. c. p. 207.

[15] Snoj: Sveto Pismo Novega Zakona. Prvi Del p. 226. Ljubljana.

[16] l. c. p. 581.

[17] Das Neue Testament, Paderborn. Schöningh.

[18] l. c. p. 599.

[19] l. c. p. 225.

[20] l. c. p. 153.

[21] l. c. p. 68.

[22] l. c. p. 634.

[23] Évangile selon saint Jean p. 111.

[24] l. c. p. 239.

[25] l. c. p. 199.

[26] l. c. p. 257.

[27] l. c. p. 258.

Iv. 9, 35. . . . »Veruješ li ti u Sina čovečjeg?« Mnogi kodeksi i Vulg. imadu ***τὸν υἱὸν τ. θεοῦ.*** Zato je i Vogels[28] opravdano uvrstio ovo čitanje u svoje izdanje N. Z. Tillmann:[29] Glaubst du an den Sohn Gottes. Jednako Rösch.[30]

Iv. 10, 29. »Otac moj, koji mi ih je dao, veći je od sviju«. Praeferenda est lectio difficilior ***ὃ δέδωκεν μοι πάντων μεῖζόν εστιν*** B. Vulg. »Što mi Otac moj dade, veće je od svega«. Tillmann:[31] »Was mein Vater mir gegeben hat ist größer als alles«. Lagrange:[32] »Mon Père, ce qu'il m'a donné est plus précieux que tout«. cfr. Knabenbauer.[33]

Iv. 11, 33. pod konac retka »razgnjevi se u duši i uzruja se«, točnije »bijaše u duši duboko potresen i uzruja se«. ***ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι*** Vulg. infremuit spiritu. Lagrange[34] »fremit en (son) esprit«. Tillmann[35] »war er innerlich tief bewegt u. erschüttert«. Rösch[36] »wurde er tief ergriffen u. erschüttert«. cfr. Zorell,[37] Knabenbauer.[38]

Dr. Franjo Zagoda.

Sveto Pismo Novega Zakona. Drugi Del. Apostolski Listi in Razodetje. Priredili: Dr. Fr. Jerè, Dr. Gr. Pečjak, Dr. Snoj. Ljubljana. 1929. Kat. tiskovno društvo.

Iza kratkog uvoda u Apostolske spise dolazi prijevod s kratkim bilješkama. Prijevod je lijep i jasan. Prevodioci drže se principa postavljenih u prvom dijelu.

Neka mi bude dozvoljeno staviti nekoliko primjedbi.

Mislim, da bi gdjegdje ljepše zvučili adjektivi mjesto supstantiva na pr. u posl. Efežanima. Bilo bi dobro radi lakšega razumijevanja, da su velike rečenice u Efež 1. i Kol 1. rasčlanjene u manje, kako su rasčlanili Rösch i Tillmann. Figure Apostolove trebalo bi redovito zadržati, da ne oslabi misao, osobito one, koje uzima iz utrke.

II. Sol: 3, 1. ***„ἵνα ὁ λόγος τ. κυρίου τρέχῃ“*** Vulg. »ut sermo Dei currat« prevode da bi se »beseda raširjala«. Izražaj Pavlov gubi svoju krepčinu.

Kol 2, 1. prevode ***„ἀγῶνα“*** sa skrb. Misao je dobra. Ali zašto ne bismo zadržali lijepu sliku o borbi na svetom evanđeoskom trkalištu? Tillmann[1] »welchen Kampf ich . . . habe«.

---

[28] Vogels, Novum Testamentum graece et latine. Düsselldorf. 1922.
[29] l. c. p. 201.
[30] l. c. p. 216.
[31] l. c. p. 263.
[32] l. c. p. 289.
[33] Commentarius sec. Johannem p. 353, 54.
[34] l. c. p. 304, 305.
[35] l. c. p. 266.
[36] l. c. p. 221.
[37] l. c. p. 180.
[38] l. c. p. 371. 372.
[1] Die heilige Schrift des Neuen Testaments p. 512.

I. Sol. 2, 2. prevodi ἐν πολλῷ ἀγῶνι »s velikim trudom«. Tillmann[2] je zadržao figuru »in heissem Kampf« i Rösch[3] »unter schweren Kämpfen«.

Rim. 4, 5. prevodi „τὸν ἀσεβῆ“ sa »grešnik«. Vulg. ima prema izvorniku »impium«. Jednako imadu mnogi prevodi na pr. Lagrange:[4] »qui rend just l'impie?« Tillmann[5]: »gottlosen rechtfertigt; isto tako Bardenhewer,[6] Sickenberger[7]: »der den gottlosen gerecht macht«.

II. Kor. 6, 14 ἑτεροζυγοῦντες prevodi prema Vulg. »ne dajte se uprezati u jarem«; točnije »u tuji jarem«. Sickenberger[8]: »mit Ungläubigen an einem fremden Joch ziehen«. Tillman[9]: »Zieht nicht... an fremdem Joch«; Preuschen-Bauer[10] ἑτεροζυγέω unter fremdartigen Joch gehen.

Bilješke razjašnjuju, što je najpotrebitije. Ne bih se mogao složiti sa tvrdnjom, da je list iz Laodiceje identičan sa listom Efežanima.[11]

Želim a i uvjeren sam, da će se ovaj vrsni prijevod raširiti po svoj Sloveniji i donijeti krasne plodove na slavu Božju te vjerski i ćudoredni napredak slovenskog katoličkog naroda.

Dr. Franjo Zagoda.

† Eberhardt Nestle: Novum Testamentum graece et latine. Utrumque textum cum apparatu critico. Editionem novam novis curis elaboravit Ervin Nestle. Stuttgart. Privilegirte Würtembergische Bibelanstalt 1928.

Novo izdanje vrlo raširenog i praktičnog školskog priručnika priredio je sin † publiciste.

Kako je poznato, služio se N. kritičkim izdanjima: Tischendorffa, Westcotta-Horta i Weißa držeći se principa, da većina odlučuje. Taj princip zadržao je i sin.

Kritički aparat je u novom izdanju mnogo veći. Često susrećemo znakove Sodenove recenzije H i K, ali nema recenzije I.

U samome tekstu imademo svu silu znakova, koji nas upućuju na razlike u aparatu.

U tekstu opažamo još uvijek preveliki upliv kodeksa B sin. i zapadnog teksta. Zato je Mk 16, 9—20; Lk 22, 43. 44. u zagradi; a perikopa

---

[2] l. c. p. 519.

[3] Das Neue Testament p. 445.

[4] Epitre aux Romains p. 87.

[5] l. c. p. 394.

[6] Der Römerbrief p. 65.

[7] Die beiden Briefe des heil. Paulus an d. Korinther u. sein Brief an die Römer. p. 180.

[8] l. c. p. 102.

[9] l. c. p. 465.

[10] Griechisch-Deutsches Wörterbuch p. 490.

[11] Höpfl: Introductionis in sacros utriusque testamenti libros compendium vol. III. p. 307.—10. Roma. 1926.

»de muliere adultera« stavljena je marginalno ispod teksta. Jednako je stavio marginalno odlomak o Petrovu trčanju na Uskrsnuće Lk 24, 12, a posvećenje kaleža Lk 22, 19. 20 stavio je u zagradu.

Paralelna mjesta je umnožio i smjestio ih kao i u prijašnjem izdanju na vanjskom rubu.

Nema sumnje, da će i ovo izdanje kao i dosadašnja mnogo doprinijeti poznavanju svetoga teksta.

Dr. Franjo Zagoda.

Ovogodišnji jubilej sv. Augustina.

Hiljadupesto-godišnjicu smrti velikog crkvenog naučitelja Augustina proslavila je HRVATSKA BOGOSLOVSKA AKADEMIJA u Zagrebu dana 16. novembra 1930. jednom matineom u Jeronimskoj dvorani, na Trgu Kralja Tomislava 21.

Uz pokrovitelja Jugoslavenske Akademije u Zagrebu preuzv. g. nadbiskupa Dr. Antuna BAUERA, bio je prisutan i njezin sadanji predsjednik Dr. Gavro MANOJLOVIĆ; profesori bogoslovskog i nekih svjetovnih fakulteta uz lijep broj zagrebačkog svećenstva.

Govorili su:

Podpredsjednik HBA prof. Dr. Fran BARAC: uvodnu riječ o znamenitosti sv. Augustina. — Prof. Dr. S. ZIMMERMANN: Philosophia perennis — od sv. Augustina do danas, u vezi sa 60-godišnjicom najznačajnijeg predstavnika savremene skolastičke filozofije Dr. Josepha GEYSERA. — Prof. Dr. Andrija ŽIVKOVIĆ: O historijskoj i psihološkoj vjerodostojnosti Augustinovih »Ispoviijesti«.

S tim u vezi posvetila je HB Akademija čitav ovaj broj 4./1930. svoga organa »Bogoslovske Smotre« ovom jubileju, donoseći radnje, koje se isključivo odnose na sv. Augustina i njegovo djelovanje.
